

AUG 15 1931

Theological Monthly

Vol. XXIV
 May 1931 (Vol. LIV)
 Theol. Quart. Monthly (Vol. X)

Vol. II September 1931 No. 9

ENGELHARDT, A. A. ... Beitrag zur ...	641
RECHTER, ...	641
KRETHMEYER, ... The New Testa- ment ...	643
MUELLER, ... Theology ...	663
KRETHMEYER, R. ... Southern Sa- muel ...	679
ARNOLD, W. ... Interpretation ...	684
Disposition ...	697
Theological ...	706
Book Review ...	713

Ein Fundament ...
 das das ...
 die rechte ...
 auch darüber ...
 die die ...
 welcher ...
 ...

... and Other States
 ... St. Louis, Mo.

CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY

Vol. 17

THE FACULTY OF CONCORDIA SEMINARY
ST. LOUIS, MO.

EDITORIAL COMMITTEE

FRANK J. BENDER
JOSEPH C. BRUNNEN
JOSEPH C. BRUNNEN
JOSEPH C. BRUNNEN

BOOKS REVIEWED:

Dr. J. C. Brannen
Hansen, W. H. *Handbuch zum Neuen Testament*
des Apostels
Moffatt, James. *Search the New Testament*
Mollenhuth, J. *The Doctrines of Christianity*
Athina, G. C. *Procession of the Holy Spirit*
Balden, A. H. *God's Word — the Answer*
Hansen, J. C. *Things Most Rarely Believed*
Hansen, J. C. *Things Most Rarely Believed*

Address all communications to the Editorial Committee, c/o
of the Managing Editor

Prof. J. C. Brannen, 301 So. Main Ave., St. Louis

Published by the Faculty of Concordia Seminary, St. Louis, Mo.

Copyright 1917 by the Faculty of Concordia Seminary, St. Louis, Mo.

Printed by the Faculty of Concordia Seminary, St. Louis, Mo.

Entered as Second-Class Matter, May 1917, at St. Louis, Mo., under
Post Office No. 100,000, Post Office at St. Louis, Mo.,
Post Office No. 100,000, Post Office at St. Louis, Mo.,
Post Office No. 100,000, Post Office at St. Louis, Mo.

Concordia Theological Monthly

VOL. II

SEPTEMBER, 1931

No. 9

Ein modern-lutherischer Beitrag zur Eschatologie.

Der weitaus größere Teil der Ausführungen in D. C. Stanges neuerlich erschienener Monographie über die Eschatologie*) ist von wenig Belang für die Theologie. Er besteht aus philosophischen Erörterungen. Der Verleger gibt dem Buch diese Empfehlung mit auf den Weg: „Angelpunkt ist der an Luther orientierte Ewigkeitsbegriff: Kein Zeit- oder Quantitätsbegriff, sondern Qualitätsbegriff. Von hier aus wird ein Problemkreis nach dem andern entwickelt und dem christlich-eschatologischen Gesamtbild eingefügt. Besonders aktuell durch die fortlaufende Auseinandersetzung mit dem Idealismus (Windelband, Troeltsch, Ahlgren und vor allem Althaus). Das Werk ist zugleich Abgrenzung des Christentums gegenüber jedem Idealismus. Hier liegt das bleibende Verdienst der Arbeit.“ D. Stange hat in den hier veröffentlichten Vorlesungen seinen Studenten gezeigt, daß die von ihm vertretene Eschatologie in das ihm zusagende System der Philosophie gut paßt; seine Ausführungen können auch der Bereicherung ihrer philosophischen Kenntnis und der Schärfung ihrer natürlichen Denkkraft dienen. Aber sie dienen nicht dazu, lutherische Pastoren auszubilden. Ein lutherischer Prediger wird doch kaum versuchen seinen Zuhörern folgenden Passus klarzumachen: „Althaus ist der Meinung, mit seiner Unterscheidung von axiologischer und teleologischer Eschatologie sich auf Troeltsch (N. G. G. II, 622—632) berufen zu können. Schon in der ersten Auflage (S. 18) bemerkt Althaus: „Sofern letzte Dinge im axiologischen Sinne des Begriffs in das Leben eingetreten sind, darf man von Eschatologie reden“, und er bemerkt dazu in der Anmerkung, daß dies zuerst bei Troeltsch geschehen sei. In der dritten Auflage fügt er die weitere Anmerkung hinzu, Troeltsch kenne die Gegentwärtigkeit letzter Dinge (also die axiologische Eschatologie) nur in der Form der imma-

*) „Das Ende aller Dinge“ (Die christliche Hoffnung; ihr Grund und ihr Ziel). Von Carl Stange, Doktor und Professor der Theologie in Göttingen. VI und 242 Seiten 9½×6½. C. Bertelsmann in Gütersloh. 1930. Preis: M. 8; gebunden: M. 10.

nent=pantheistischen Eschatologie, die Zukünftigkeit letzter Dinge dagegen (also die teleologische Eschatologie) als das Merkmal der personalistisch=transzendenten Eschatologie. Althaus lehnt diese Unterscheidung ab und meint, Troeltsch übersehe, daß der personalistisch=transzendenten Religion beide Beziehungen eigen sind. Althaus stellt also seine axiologische Eschatologie der immanent=pantheistischen Eschatologie von Troeltsch und seine teleologische Eschatologie der transzendent=personalistischen Eschatologie von Troeltsch gegenüber, und er tadelt diese Gegenüberstellung beider, und er ist der Meinung, daß axiologische und teleologische Eschatologie verbunden seien in der transzendent=personalistischen Eschatologie. Aber diese Deutung ruht auf einem Mißverständnis usw." (S. 16 f.). Und wir, die wir der Ewigkeit zueilen, haben keine Zeit, uns den Begriff von Ewigkeit im Unterschied von Zeit klarzumachen. „Der Begriff des Ewigen ist nicht identisch mit dem Begriff des Zeitlosen oder mit dem Begriff des Überzeitlichen. Ewig ist nicht einfach von unendlicher Dauer. Wir bestimmen also den Begriff des Ewigen nicht schon an dem Begriff der Zeit. Der Begriff des Ewigen ist kein Quantitätsbegriff, sondern ein Qualitätsbegriff" (S. 96). Das mag sein — in gewisser Beziehung. Aber wir haben jetzt keine Zeit, uns diese Begriffe klarzumachen. Die Philosophie hat bis jetzt noch nicht einmal den dürftigen Begriff Zeit definieren können. Und wir, die wir an Zeit und Raum gebunden sind, werden in diesem Leben den Begriff Ewigkeit nicht adäquat definieren können. In der Ewigkeit werden wir dafür Zeit und Fähigkeit haben. Gewiß ist die Ewigkeit auch als Qualitätsbegriff aufzufassen. Aber es geht nun einmal nicht anders, wir müssen auch den Quantitätsbegriff festhalten. Gott sagt uns freilich deutlich genug, daß es in der Ewigkeit keine Zeit gibt. Aber um sich uns verständlich zu machen, stellt er uns die Ewigkeit in Zeitbegriffen vor. Seine „Jahre“ nehmen kein Ende, Ps. 102, 28. Und zur Bezeichnung der Ewigkeit wird der Zeitbegriff öfters gebraucht. Stange beruft sich fortwährend auf Luther. Aber gerade Luther warnt uns vor dieser philosophischen Untersuchung des Begriffs Ewigkeit. „Wir können mit unsern Gedanken über das Sichtliche und Leibliche nicht kommen; denn die Ewigkeit geht in keines Menschen Herz" (22, 1325). — Seite 107 wird der richtige Grundsatz ausgesprochen: „Wenn die Eschatologie ein Teil der Gotteserkenntnis ist, dann müssen wir auch in der Eschatologie den Grundsatz durchführen, daß alles bloß Philosophische der Eschatologie fernbleiben muß." Nach der ganzen Anlage des Buches muß Stange eine andere Auffassung von Philosophie haben als wir.

Lassen wir also diese philosophischen Auseinandersetzungen auf sich beruhen. Was aber Stange positiv über das Ende aller Dinge aussagt, was er uns bietet als Aussagen der Christlichen, lutherischen Theologie, erweckt unser Interesse. Und da hören wir zunächst, daß er die Sterblichkeit der Seele lehrt. Lic. Willi Elsner schreibt: „Jedenfalls

geht Stanges Eschatologie, um das Resultat gleich vorwegzunehmen, darauf aus, die Sterblichkeit der Seele zu beweisen. . . . Wir sehen, daß die konfessionelle Theologie, obwohl sie nach manchen Zeugnissen als überholt gilt, doch auch auf unserm Gebiet noch kräftige und neue Dinge zu sagen weiß.“ (Die Entwicklung des Eschatologie, S. 69. 71.) Stange lehrt das in der Tat. „Im Tode stirbt der ganze Mensch, also nicht bloß der Leib, und in der Auferstehung wird der ganze Mensch lebendig und nicht bloß der Leib. . . . Die Seele ist nach Luther nicht trennbar vom Leib. Sie ist nicht ein Wesen für sich, eine unzerstörbare Substanz im Unterschied vom Leib, der der Verwesung verfällt“ (S. 122. 164). Nun, gerade neu ist das nicht in der „konfessionellen Theologie“. Hofmann hat schon etwas Ähnliches ausgesprochen. „Wer im Glauben stirbt, dessen Seele ist in einem Zustande, welcher dem Todeszustande seines verwesenden, aber der Auferstehung entgegenwartenden Leibes entspricht.“ (Schriftbeweis² II, 480.) Auch sind die „konfessionellen“ Lutheraner nicht die ersten und die einzigen, die dies ausgesprochen haben. Die Adventisten sagen dasselbe. „Hat die Lehre von einer inhärierenden Unsterblichkeit der Seele etwas in der Schrift, worauf sie gegründet ist? Und die Antwort muß sein: Nichts, ganz und gar nichts.“ So lehrt auch C. T. Russell: „Was stirbt also? Wir antworten, daß es die Seele ist, die stirbt.“ (Günther, Populäre Symbolik, S. 140 f.) Und längst vor Stange und Russell, schon im frühen christlichen Altertum, gab es Psychopannychiten und Thnetopsychiten.

Wenn Stange sich auf diese alten Thnetopsychiten berufen würde, so wäre das schlimm genug. Er tut aber etwas Schlimmeres. Er ruft Luther als seinen Gewährsmann an. (Mit der Schrift setzt er sich in diesem Buche nicht auseinander. Er bespricht nicht Matt. 27, 50; Luk. 23, 43; Apost. 7, 58; Luk. 16, 22. 23; Pred. 3, 21; 12, 7. Es ist ihm um den Nachweis zu tun, daß nicht Paul Althaus, sondern er Luther auf seiner Seite hat.) Man redet viel von der in der Gegenwart sich anbahnenden Rückkehr zu Luther. Man lobt den Theologen, der Luther studiert. D. Robert Gelfe von Heidelberg sagt in der Besprechung unsers Buches im „Theologischen Literaturblatt“: „Ihr bestimmtes Gepräge aber erhalten diese Darlegungen nicht durch diese Auseinandersetzungen [mit Althaus], sondern durch ihre durchgehende Orientierung an Luther. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, die erstaunliche Belesenheit unsers Verfassers in Luther oder das Verständnis, das Luther selbst eigentlich für alle Detailfragen, die sich auf die Eschatologie beziehen, gehabt hat, und die Sorgfalt, mit der er diesen Fragen nachgegangen ist.“ Und gerade C. Stange gilt als einer derjenigen, die zu Luther zurückzuführen imstande sind. Gerade von ihm hat neulich ein amerikanisch-lutherischer Theolog gesagt, daß er die Schrifttheologie Luthers zurückbringen will. Und nun sucht Stange darzutun, daß Luther die Sterblichkeit der Seele gelehrt, ihre Trennbarkeit vom Leibe geleugnet habe. Seite 166 heißt es: Nach Luther „besteht die Bedeutung des Todes nicht

darin, daß Leib und Seele sich trennen, sondern darin, daß das Verwesliche umgewandelt wird in Unverweslichkeit. „Denn darum läßt er ihn jetzt in der Erde verweisen, daß das irdische Wesen vergeht, als das doch von Natur vergänglich und verweslich, dazu schwach und unfähig ist, und ein neuer Mensch vom Himmel werde, der nicht mehr irdisch, sondern ganz und gar himmlisch heiße.“ (Erl. 51, 250.)“ (St. L. 8, 1250.) Was hat denn das mit unserer Frage zu tun? Auf Seite 167 heißt es: „Daß Luther den Dualismus von Seele und Leib ablehnt, sagt er oft, so z. B. in der Leipziger Disputation (Erl., v. a. III, 263): „Ursache des Irrtums ist, daß die Scholastiker zum Subjekt der Gnade nur die Seele machen, und zwar ihren edleren Teil, und dann Fleisch und Geist in metaphysischer Weise unterscheiden, als ob es zwei Substanzen wären, während doch der ganze Mensch Geist und Fleisch ist — so viel Geist, als er das Gesetz Gottes liebt, so viel Fleisch, als er das Gesetz Gottes haßt.““ Freilich bilden Seele und Leib eine Person. Der ganze Mensch ist ein Sünder. Der Christ wird nach Leib und Seele ins ewige Leben gehen. Aber Luther denkt bei dieser Darlegung nicht an die Frage, ob die Seele trennbar vom Leibe ist, ob sie mit dem Leib stirbt.

Stange beruft sich S. 169 f. sogar auf Luthers Auslegung von Pred. 3, 19. 20. Er zitiert den Satz: „*Non potest torqueri locus ad animi mortalitatem, quia loquitur de rebus sub sole.*“ (Erl. 21, 77.) Er liest allerdings „*immortalitem*“ und bemerkt in einer Fußnote, daß die Erlanger Ausgabe *mortalitatem* hat. Er gibt keine äußeren Gründe für seine Konjektur an. Die St. Louiser Ausgabe (5, 1437) hat auch: „Diese Stelle kann nicht darauf verdreht werden, daß der Geist (*animi*) sterblich sei, denn sie redet von Dingen unter der Sonne.“ Er meint jedenfalls innere Gründe für die von ihm angenommene Lesart zu haben. Er sagt: „Wäre die Seele von Natur unsterblich, so gehörte die Unsterblichkeit zu den Dingen ‚unter der Sonne‘, den *res ‚sub sole‘*.“ (Luther versteht „unter der Sonne“ als das, „was im Neuen Testament und auch bei uns allgemein in der Welt heißen würde.“) Und daß Luther das aussprechen will, daß die Seele von Natur sterblich sei und daß es darum ursprünglich hieß *immortalitatem*, soll aus diesen Worten Luthers hervorgehen: „Die Welt kann nicht mit Sicherheit erkennen noch auch glauben, daß die Seele unsterblich sei. Die Philosophen haben allerdings über die Unsterblichkeit der Seele ihre Betrachtungen angestellt, aber in einer so kühlen Weise, daß man den Eindruck hat, als ob sie bloße Fabeln vortragen. . . . Es kann auch die Unsterblichkeit der Seele mit keinerlei menschlichen Vernunftgründen erwiesen werden, weil es sich beim Glauben an die Unsterblichkeit der Seele um eine Sache ‚außerhalb der Sonne‘ handelt.“ Wir meinen, daß Stange Luther gründlich mißverstanden hat. Stange meint, daß, wenn die Seele von Natur unsterblich wäre, die Sache der Naturforschung unterläge und die Philosophen dahintergekommen wären.

Luthers Meinung aber ist, daß die Philosophen die Sache eben ansehen, wie es in der Welt geschieht, wo man nach dem äußeren Schein urteilt. Er sagt ausdrücklich, daß die Philosophen hierüber nichts Gewisses wissen, „weil die Welt, die nach der äußeren Erscheinung und nach den dem Menschen und den Tieren gemeinsamen zufälligen Merkmalen urteilt, die Sache so auffaßt und nicht anders auffassen kann“, als daß der Mensch sich nicht vom Tier unterscheidet. Warum setzt Luther hinzu: „Wenn Gott nicht den Menschen den Geist gäbe, dann würde niemand sagen können, daß sich der Mensch vom Tier unterscheidet“? Luther sagt so deutlich wie möglich, daß der Mensch im Unterschied vom Tier eine unsterbliche Seele hat.

Doch streiten wir nicht um diese sogenannte Variante in Luthers Schrift — mortalitatem oder immortalitatem. Es gibt genug andere Stellen, die Luthers Meinung aufs Klarste zum Ausdruck bringen. Wir führen etliche an: „Danach kann man bei diesem Text die Frage tun, wie es um die Seele stehe nach diesem Leben. Der Leib verfault und wird verzehrt von den Würmern; wie es aber mit der Seele vor dem Tage des Jüngsten Gerichtes werde zugehen, danach fragt man. . . . Es ist aber auf diese Frage eine feine, einfältige Antwort, welche uns Christus vorschreibt Matth. 22, 32, da er sagt: ‚Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.‘ Daraus sind wir ja des gewiß, daß die Seelen leben und in Frieden schlafen und gar keine Qual oder Pein leiden. (St. L. 1, 1758.) „Die vor der Zukunft Christi gestorben sind, die sind erhalten und selig geworden in der Verheißung des Wortes, darin sie in diesem Leben gelebt haben; und da sie gestorben sind, sind sie auch in das Leben gegangen und recht lebendig gewesen“ (1762). „Wie die Seele ruhe, sollen wir nicht wissen; es ist aber gewiß, daß sie lebt“ (2, 216). „Ob sie schon beide zugleich erstochen und umgebracht werden, so fährt doch ein Christ von Mund auf [unmittelbar, sofort] in die ewige Freude, der Gottlose aber in Abgrund der Hölle“ (7, 1629). „Die Schrift sagt (Offenb. 14, 13): ‚Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben.‘ Deshalb sollen wir wissen, daß auch unser Urban [Megius], der fort und fort in rechter Anrufung Gottes und im Glauben an Christum gelebt und der Kirche treulich gedient und das Evangelium durch keusches und gottseliges Leben geziert hat, selig sei und ewiges Leben und Freude habe in der Gemeinschaft Christi und der himmlischen Kirche, in der er jetzt das als gegenwärtig lernt, sieht und hört, wovon er hier in der Kirche nach Gottes Wort gepredigt hat“ (14, 1455). Und dieser Luther soll gelehrt haben, daß die Seele mit dem Leibe stirbt!

Freilich wird Stange diese und ähnliche Stellen nicht gelten lassen. Er sagt: „Wie ich schon wiederholt erklärt habe, muß man bei den einzelnen Äußerungen Luthers auf den Zusammenhang sehen“ (S. 168). Und wie man das machen soll, illustriert er sofort. „So sagt Luther in E. A. 19, 179 [?]: ‚Ob mein Leib schon stirbt, da liegt nicht an; die

Seele stirbt nicht.' Hier handelt es sich nicht um eine psychologische Aussage über das Verhältnis von Seele und Leib, sondern um den Trost des Christen: „Also trosten die Christen aus freudigem Geist und festem Glauben wider Gesetz, Sünde und Tod' usw.“ Das ändert doch nicht den Sinn der ersten Aussage. Auch nicht das Folgende: „Damit ist zu vergleichen Luthers erste Predigt zum Advent 1532 (E. A. 4, 1—31): „Wenn es zum Sterben kommt, so stirbt Johannes, Petrus, Paulus dahin; aber ein Christ stirbt nicht. Ich sehe, daß Johannes, Petrus, Paulus begraben wird; aber ein Christ stirbt nicht, wird auch nicht begraben, sondern lebet. Darumb, wenn ich sterbe, als Petrus, Paulus, da liegt nicht an. Weil ich aber ein Christ bin, soll der Petrus, Paulus wiederum aus dem Grabe herfürkommen' usw.“ Luther sagt so deutlich wie möglich, daß derselbe Johannes, der stirbt, nicht stirbt. Er stirbt dem Leibe nach, er stirbt nicht der Seele nach. Es ist schwer, Luther zu einem Thnetopsychiten zu machen.

Stange bringt eine Stelle, die vielleicht auf den ersten Blick den Seelentod oder den absoluten Seelenschlaf zu lehren scheint. S. 168: „In den Tischreden will Luther die Unterscheidung, danach Abrahams Seele bei Gott lebe, sein Leichnam aber in der Erde liege, ansechten als einen Dreck. Es müsse heißen totus Abraham, der ganze Mensch, soll leben. Aber so reißet ihr mir ein Stück von Abraham und saget: Das lebet. Postquam anima ex hoc domicilio emigrabit (nachdem die Seele aus dieser Wohnung des Leibes ausgewandert), sei die Rede der Philosophen (B. A., Tischreden V, 218 f.).“ Wie wäre es, wenn nun auch wir uns darauf beriefen, daß es sich hier bloß um eine „vereinzelte“ Äußerung Luthers handelt, die außerdem nur in den Tischreden uns überliefert ist, oder wenn wir uns auf das „Schriftgange“ Luthers, seine übrigen Äußerungen, beriefen? Aber das ist nicht nötig. Wir haben bloß auf den nächsten Zusammenhang zu sehen und finden da leicht, wie Luther zu sagen pflegt, eine Glosse zu der schwierigen Stelle. Vorher heißt es: „Es ist wahr: Animae audiunt, sentiunt, vident post mortem, aber wie das zugehet, vorstehn wir nicht.“ Luther nimmt es ja gerade in Abrede, daß die Seele des Verstorbenen verstorben ist! Nun heißt es weiter: „Item, Abraham vivit. Deus est Deus vivorum. Wenn man nun wollt' sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic iacet mortuum, die distinctio ist ein dreck. Die will ich ansechten. Es muß heißen: Totus Abraham, der ganze mensch soll [mus] leben. Aber so reißet ir mir ein stück vom Abraham vnd saget: Das lebet.“ Die Glosse ist nicht allzuschwer zu finden. Gott ist nicht der Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Und Gott ist Abrahams, des ganzen Abrahams, Gott. Reißt ihr Philosophen mir nicht den Abraham auseinander, als ob nur ein Teil Abrahams ins Leben geht! Der Gott der Lebendigen ist auch des toten Leibes Gott. Dem toten Leib gehört das Leben. Der tote Leib wird leben usw., usw.

Stange darf sich für seine Eschatologie nicht auf Vater Luther

berufen. So urteilt auch D. Helle, der möglichst milde sich so ausdrückt: „Auch die Berufung auf Luther ist hier nicht immer durchschlagend. Stange selbst ist ja immer wieder genötigt, entweder auf den symbolischen Charakter der Aussagen Luthers oder auf den Zusammenhang bei Luther, aus dem heraus das einzelne verständlich werde, zu verweisen. Das aber zeigt doch, daß Luthers Aussagen hier und da eine verschiedene Exegese und somit eine verschiedene Verwendung zulassen.“

Stange widmet einen besonderen Abschnitt dem Seelenschlaf. Die Psychopannychiten, z. B. die Siebententags-Adventisten, beschreiben den Seelenschlaf so: „Die Toten sind nicht bei Christo im Himmel. . . . Noch sind sie im höllischen Feuer. . . . Sie sind im Grabe. . . . Sie schlafen. Sie preisen nicht den Herrn und gebrauchen keine Kraft des Geistes.“ (Günther, l. c., 408.) Genau das soll Luther lehren. S. 180 f.: „Über den Zustand, in dem sich die Seele nach dem Tod befindet, lehnt Luther jede Aussage ab. Man kann im Anschluß an Schriftstellen nur sagen, daß sie ohne Empfindung sind. . . . Im Zustande des Todesschlafes wissen die Toten nicht, was geschieht.“ Man lese nochmals, was er von dem selig verstorbenen Urbanus Rhegius sagt (14, 145); ferner II, 215. Stange selbst sagt: „Der Zustand des Todesschlafes ist nach Luther ein Leben: wir sind sicher, daß die Seelen leben und in Frieden schlafen und nicht mit irgendwelcher Pein gequält werden.“ (Erl. VI, 118; St. L. 1, 1758.) Er zitiert weiter: „Im zukünftigen Leben aber ist der Schlaf noch tiefer als im gegenwärtigen, und doch lebt die Seele vor Gott. . . . So kommt auch die Seele nach dem Tode zu ihrer Ruhestätte und zum Frieden und fühlt schlafend nichts von ihren Plagen, und doch erhält Gott die wache Seele.“ Und das soll beweisen, daß nach Luther die Seele ohne Empfindung ist! — Genau wie sich das Seelenleben der Entschlafenen im Himmel abspielt, wissen wir nicht. Luther redet darum sehr zurückhaltend von dem Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung. „Wie die Seele ruhe, sollen wir nicht wissen“ (2, 216). Aber wenn Luther wüßte, daß Stange ihm die Meinung zuschreibt, daß die Seelen im Himmel ohne Empfindung sind, so würde er ihn aufordern, die ganze Stelle zu lesen: „Es ist die göttliche Wahrheit, daß Abraham mit Gott lebt, ihm dient und auch mit ihm regiert. Was das aber für ein Leben sei, ob er schlafe oder wache, das ist eine andere Frage. Wie die Seele ruht, sollen wir nicht wissen; es ist aber gewiß, daß sie lebt.“ Luther redet also öfters davon, daß die Seele schlafe, aber durchaus nicht im Sinne der Psychopannychiten. Es steht so, wie D. Pieper die Sache darstellt: „Ein Seelenschlaf, der ein beseligendes Genießen Gottes ausschließt, ist auf Grund von Phil. 1, 23 und Luk. 23, 43 entschieden abzuweisen. Ein Seelenschlaf, der ein Genießen Gottes einschließt (so Luther), ist nicht als irrige Lehre zu bezeichnen.“ (Chr. Dog. III, 575.) Aber der von Luther angenommene Seelenschlaf soll nach Stange eben dies Genießen Gottes ausschließen. „Die Seele ist ohne Empfindung.“ Stange zitiert weiter die Stelle: „So

kann Gott Elias, Moses und andere erwecken und so leiten, daß sie leben.“ (Erl. 6, 120; St. L. 1, 1760.) Wir verstehen diese Aussage dahin, daß Elias und Moses, die sich in der seligen Ruhe des Himmels, im Leben, befinden, auf dem Berg der Verklärung erschienen. Aber Stange will auch mit dieser Stelle, allerdings nur mit einem „es scheint“, dartun, daß Luther ein Thnetopsychist war. „Hier scheint es, als ob Moses und Elias nur für den Zweck der Begegnung mit Christus das Leben erhalten, also nur für den Augenblick der Vision.“ Luther selbst erklärt unsere Auffassung seiner Worte für die richtige. Er sagt (VII, 323): „Es kommt zu dieser an und für sich wunderbaren Begebenheit noch die Erscheinung Moses und Elias', die, obgleich sie für tot gehalten werden [z. B. von Stange], dennoch mit dieser ihrer Erscheinung zeigen, daß sie nicht tot sind, sondern in ein anderes Leben versetzt.“ Selbe hat mit seinem Urteil recht.

Stange lehrt weiter: „Der Himmel ist das gute Gewissen, und die Hölle ist das böse Gewissen“ (S. 177). Die lutherischen Theologen hingegen reden auch von dem *πav beatorum* und dem *πav damnatorum*. „Sie lehnen es ab, dieses *πav* als einen bestimmten physischen Ort zu fassen“, bezeichnen es aber eben als ein „Jrgendwo“. (Chr. Dogm. III, 615.) Stange beruft sich für seine Meinung auf Luther und zieht Stellen dieses Inhalts an: „Der Schoß Abrahams ist also die Verheißung von dem Kommen Christi.“ (Erl. 6, 118; St. L. 1, 1757.) Er zitiert nicht die Stelle 14, 1881: „Aber am Jüngsten Tage wird es freilich ein ander Ding werden, da ein sonderlicher Ort die Hölle sein wird.“ Auch nicht 2, 2066: „Der Schoß Abrahams aber ist der Ort, an welchen alle Gerechten oder Gläubigen nach dem Tod geführt und aufgenommen sind.“ Seite 188 zitiert er eine ähnliche Aussage, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen: „Was aber das Paradies sei, weiß ich nicht. Ist genug, daß man glaube, daß Gott einen Raum habe, da er noch vielleicht auch Engel behalte.“ (Erl. 33, 157.) Welches sind hier die „vereinzelten“ Äußerungen Luthers, die nach andern zurechtgelegt werden müssen?

Was heißen die Worte im Symbol: „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“? S. 144 f. wird von Stange folgendermaßen egegesiert: „In der Regel versteht man diesen Satz so: Christus wird nicht bloß diejenigen richten, die am Tage seines Wiederkommens am Leben sind, sondern auch diejenigen, die dann schon gestorben sind. . . . Der Sinn ist vielmehr: Christus richtet die Menschen am Jüngsten Tage, indem durch sein Erscheinen offenbar wird, wer lebendig und wer tot ist. Wenn Christus wiederkommt, so wird dadurch endgültig der Wert des Lebens der verschiedenen Menschen festgestellt.“ Und so soll auch Luther gelegentlich das Symbol verstehen. Manchmal verstehe Luther es allerdings auch im Sinne von 1 Thess. 4, 15 ff. und 1 Kor. 15, 51, aber „daneben finden sich Äußerungen Luthers, in denen er den Gegensatz der Lebendigen und der Toten mit

dem Gegensatz der Gläubigen und der Ungläubigen gleichsetzt“. Dafür wird zuerst diese Stelle angeführt: „Das ist, die Toten loben dich nicht. . . . Darum redet er hier nicht nur vom leiblichen Tode, sondern auch von dem geistlichen Tode, wie die Seele tot ist.“ (Erl. 37, 350.) St. L. 4, 1662: „Darum redet er hier nicht allein vom leiblichen Tode.“ Luther redet also auch vom leiblichen Tod, wie das auch der Text, Ps. 6, 5, und die angezogene Parallele, Ps. 115, 17 f., mit sich bringen. Aber lassen wir das. Luther redet tatsächlich hier auch von den geistlich Toten. Aber mit keiner Silbe deutet er an, daß er hier die betreffenden Worte des Symbols erklären will oder nur an sie denkt. Dann bringt Stange eine Stelle aus Erl. 37, 15 (St. L. 3, 1893) nebst einer ähnlichen Stelle aus Erl. 15, 113: „Ob die ihm nicht alle gehorchen nach dem Evangelium, bricht seiner Herrschaft über alle Kreaturen nichts ab. Wer nicht unter ihm sein will mit Gnaden, der muß unter ihm sein mit Ungnaden. Wer nicht mit ihm regieren will, der muß (wie seine Feinde) seiner Füße Schemel sein. Er ist Richter über Lebendige und Tote.“ Hier wird also wortwörtlich das Symbol angeführt. Aber es läßt sich darüber lange disputieren, ob Luther hier überhaupt den Gegensatz der Lebendigen und der Toten mit dem Gegensatz der Gläubigen und der Ungläubigen gleichsetzt oder ob er nicht den Ausdruck des Symbols gebraucht zur Bezeichnung der allgemeinen Herrschaft Christi als des Richters aller Welt. Kurzum: „Das aber zeigt doch, daß Luthers Aussagen hier und da eine verschiedene Exegese und somit eine verschiedene Verwendung zulassen.“ (Helke.)

Der Abschnitt „Das Gericht der Frommen und das Gericht der Gottlosen“, S. 158 ff., behandelt die Lehre vom Jüngsten Gericht. Da heißt es: „Wir können auf das Gericht der Gläubigen genau dieselbe Formel anwenden wie auf das Gericht der Ungläubigen: ‚Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi‘, 2 Kor. 5, 10. Die Gläubigen werden offenbar vor dem Richtstuhl Christi, da sie mit ihren guten und bösen Werken vor das Angesicht Christi gestellt werden.“ Daß Gott im Jüngsten Gericht mit den Gläubigen nach Joh. 3, 18; 5, 24; Micha 7, 19 handeln wird, wird nicht dargelegt. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium, der gerade auch bei dieser Lehre zur Geltung kommt, wird nicht behandelt. Zwar kommt der richtige Satz vor: „Damit führt uns das Gericht der Gläubigen auf die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung.“ Aber dieser Satz ist umrahmt von eitel Geseßlichem und Verkehrttem und verliert so seinen Charakter als Evangelium. Wir lesen: „Das Gericht der Gläubigen ist ihre endgültige Reinigung durch die Aufdeckung ihrer Sünden vor dem Angesicht Christi. . . . Die Reinen, welche die Frommen im Gericht erdulden müssen, besteht vielmehr in der Scham über ihre Sünde. Wenn wir vor das Angesicht Gottes treten und dann unser Leben unverhüllt vor unsern und vor seinen Augen steht, dann schämen wir uns darüber, daß wir so sein und so handeln konnten, wie wir

gewesen sind und gehandelt haben. Und dies Gefühl der Scham, das ist die Pein des Gerichts. . . . Das Gericht der Scham führt in gerader Linie auf die Vergebung Gottes hin. Das Gericht der Gläubigen ist dann nur der Abschluß und die Vollendung des christlichen Lebens. Wir sind Christen in dem Maße, als wir unsere Sünde erkennen und diese Erkenntnis unserer Sünde als das Werk des uns suchenden Gottes anerkennen. . . . Ebendasselbe Gefühl, das schon in unserm irdischen Leben die Erkenntnis unserer Sünde begleitet und uns von unserer Sünde loslöst, ebendasselbe Gefühl ist im Gericht in uns lebendig und vollbringt dann in uns die völlige Reinigung von der Sünde." Das Gefühl der Scham vollbringt die Reinigung von Sünden! Das ist gewiß nicht die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung. Die Belege aus Luther fehlen hier.

Schließlich leugnet Stange die ewigen Höllestrafen. Zunächst wird festgestellt, daß man im Falle der Gottlosen nicht von einer Auferstehung reden dürfe, sondern nur von einer Wiederbelebung, „als Wiederherstellung ihrer physischen Existenz, Zurückführung in den Zustand irdischer Lebendigkeit". „Für die Frommen ist die Auferstehung zugleich Mitteilung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus und mit Gott; für die Gottlosen dagegen ist die Auferstehung nur Wiederbelebung" (S. 148). Im Prinzip stimmen wir hier. Auch wollen wir darüber keine Worte verlieren, daß die Argumentation in folgender Aussage eine verfehlte ist: „Die Auferstehung der Gottlosen ist nicht vereinbar mit der Lehre von der Unzerstörbarkeit der Seele. . . . Ein Akt Gottes, der die Wiederbelebung der Gottlosen zur Folge hat, ist sinnlos, wenn die Seelen der Gottlosen überhaupt nicht tot sind" (S. 149). Warum denn? Ihre Leiber werden auferweckt. Aber dagegen protestieren wir, daß Stange für seinen Sprachgebrauch, für die Unterscheidung von Auferstehung und Wiederbelebung, Luther als Gewährsmann anführt. Er zitiert Luthers Aussage: „Judas, Kaiphas und alle Verdammten werden auch leiblich auferstehen." (Erl. 51, 255; St. L. 8, 1254.) Aber daraus kann man nicht Luthers eigentliche Meinung ersehen. „Das ist allerdings eine ganz vereinzelte Äußerung" (S. 149). Aber Luther hat sich ganz energisch zu dieser Aussage bekannt. „An dem Artikel von der Gottlosen Auferstehung, da zweifeln ihrer noch viele, sprach D. Severus. Da antwortete D. Luther: Er ist im 15. Kapitel der ersten Epistel an die Korinther fleißig traktiert. . . . Ich habe es gehandelt in demselbigen Kapitel an die Korinther, B. 50 [eben unsere Stelle!]. . . . Kurfürst Hans Friedrich hat dieselbige Auslegung über das 15. Kapitel zu'n Korinthern gar gerne gelesen." (St. L. 22, 1322.) D. Stange wird sagen müssen, daß dies eben nur eine ganz vereinzelte Bestätigung unserer Stelle ist. Eine zweite vereinzelte Aussage führt Stange dann noch selbst an: „Auch die Ungläubigen müssen alle auferstehen." (Erl. 51, 146.) Eine dritte vereinzelte Stelle: „. . . daß alle Toten auferweckt werden müssen". (Erl.

51, 259.) Hier übertrifft Stange sich selbst: „Diese Wendung hebt nicht ausdrücklich die Auferstehung der Gottlosen hervor, sondern kann auch allein von den Gläubigen verstanden werden, da es sich um die Auslegung von 1 Thess. 4 handelt“ (S. 149). Ähnlich wird eine vierte vereinzelte Äußerung traktiert. „Althaus verweist auf die Kurze Form der Zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers“, 1520: „Ich glaube, daß da zukünftig ist eine Auferstehung der Toten, in welcher durch denselben Heiligen Geist wird wieder auferweckt werden alles Fleisch, das ist, alle Menschen nach dem Leib oder Fleisch, das gestorben, begraben, verwesen und mancherweise umkommen ist, wiederkommen und lebendig wird.“ (Erl. 22, 21.) Dazu bemerkt Stange — es ist fast unglaublich —: „Ich bemerke noch zu der ‚Kurzen Form‘ usw. von 1520, daß es sich an dieser Stelle nicht um den Gegensatz der Verdammten und der zum ewigen Leben Berufenen zu handeln braucht. Wenn von den Frommen und Bösen die Rede ist, so kann sich dieser Gegensatz auch auf die verschiedenen Werke der an Christus Glaubenden beziehen. Es gibt auch unter den Gläubigen den Gegensatz von Guten und Bösen, nur daß dieser Gegensatz sich dann auf ihr Tun bezieht“ (S. 157 f.).

Was wird nun aus den wiederbelebten Ungläubigen? Die Schrift sagt, daß sie in die ewige Pein gehen werden, Matth. 25, 46. Dem entgegen lehren die einen (Origenes, Schleiermacher, Althaus usw., die Universalisten) die Apokatastasis, die andern (die Sozinianer, R. Rothe, V. Weiß usw., die Adventisten, die Russelliten) die Annihilation der Gottlosen. Was lehrt Stange? Das ist ersichtlich, daß er Matth. 25, 46 leugnet. „Wir haben für die ewigen Höllestrafen keine Erfahrungsgrundlage. . . Die Aussage, daß die Gottlosen ewig gepeinigt werden, ist eine rein mythologische Aussage, das heißt, eine Aussage, bei der sich lediglich unsere Phantasie über die mutmaßlichen Vorgänge im Jenseits ausspricht“ (S. 162). „Wir können also die Doppelart des christlichen Glaubens durchaus anerkennen und trotzdem beides ableugnen: das dualistische Endresultat von Verdammung und Befeligung und die Theorie von der Wiederbringung aller“ (S. 201). Stange verwirft die Annihilation und die Apokatastasis. „Es ist gewiß richtig, wenn Althaus den Begriff der Vernichtung der Gottlosen ablehnt. Der ewige Tod der Gottlosen ist nicht Vernichtung, sondern nur Offenbarwerden der Gottesferne der Gottlosen, das heißt, ihrer Nichtigkeit. Aber wenn wir das Ergebnis des menschlichen Lebens entweder in dem endgültigen Verbleiben in der Vergänglichkeit oder aber in dem Hindurchgelangen zum ewigen Leben sehen, so wird damit die Entscheidung nicht von unserm Verhalten, sondern von unserm Erleben abhängig gemacht, wie es sich unter dem Einfluß Gottes vollzieht“ (S. 197 f.). Stange verwirft aber auch die Lehre Althaus'. „Die Vorstellung von der Wiederbringung aller ist eine spekulative Idee“ (S. 200). Schließlich selig werden die Ungläubigen nicht. Vernichtet werden sie auch nicht im

Sinne der Annihilationisten. Was geschieht mit ihnen? Wir können uns nach der Darstellung Stanges kein klares Bild davon machen. Er sagt: „Die Ungläubigen leben nur im Zusammenhang dieser irdisch-vergänglichsten Welt und vergehen mit ihr“ (S. 158). Das sollen „die Gedanken Luthers“ sein. „Der Tod ist für den Frommen ein Durchgang, während er für den Gottlosen das Verderben, der Untergang, das Ende ist“ (S. 184). „Die Gläubigen bleiben nicht wie die Gottlosen mit dem Teufel auf der Erde, das heißt, im Bereich des irdisch Vergänglichsten“ (S. 159). Was soll das heißen: „Der ewige Tod der Gottlosen ist nicht Vernichtung, sondern nur Offenbarwerden ihrer Nichtigkeit“, sie verbleiben endgültig „in der Vergänglichkeit“?

Wir wissen nicht, wie Stange das meint. Aber dies wissen wir: er leugnet die ewigen Höllestrafen. Das gebietet ihm erstlich die Philosophie. Denn die Form der Philosophie, die er für die richtige hält, ist antidualistisch. Für diese Philosophie ist der Dualismus eine Hauptlehre. Und die Lehre, daß ein Teil der Menschen ewig verlorengeht, setzt eben einen Dualismus in den einigen Gott. Und das geht doch nicht mehr seit den Tagen Schleiermachers. „Schon Schleiermacher hat die Gründe, welche gegen den endgültigen Dualismus sprechen, hervorgehoben. 1. Der Gedanke einer ewigen Verdammnis sei psychologisch undenkbar. 2. Handelt es sich dabei um einen Zustand des sittlichen Lebens, so sei die Empfindung der Verdammnis selbst schon ein Anfang der Besserung. 3. Die Seligkeit der Geretteten werde unmöglich, wenn sie an die Qual der Verdammten denken müßten“ (S. 196). Auch Althaus fürchtet sich vor dem Dualismus und kommt deswegen auf die Wiederbringung aller. Er sagt: „Wir müssen vom Gottesgedanken aus Bedenken erheben gegen das dualistische Endergebnis“ (S. 197). Und Stange lehnt beides ab: „das dualistische Endergebnis von Verdammung und Befeligung und die Theorie von der Wiederbringung aller“ (S. 201). — Auf uns macht der philosophische Popanz des Dualismus keinen Eindruck. Wir finden in der Schrift kein Wort der Warnung: Hüte euch vor dem Dualismus! Stange scheut sich auch selbst nicht, einen Dualismus in Gott zu setzen, zwar nicht den endgültigen, aber doch einen temporären. „Man müßte schon die Hypothese in Anspruch nehmen, daß die Menschen innerlich verschieden sind, verschieden disponiert für die Einwirkung Gottes. Das ist gewiß der Fall. Aber hat diese innerliche Verschiedenheit ihren Grund in unserm Willen, oder ist sie nicht vielmehr das Ergebnis der geschichtlichen Bedingungen, unter denen unser Leben steht, und also durch Gott gewirkt?“ (S. 192. — Sperrdruck von uns.) Und S. 198: „Die Entscheidung wird nicht von unserm Verhalten, sondern von unserm Erleben abhängig gemacht, wie es sich unter dem Einfluß Gottes vollzieht.“ Das ist doch Dualismus, wie es sich zeigt in dem verschiedenen Ergebnis des menschlichen Lebens. Wir machen Gott nicht verantwortlich für das Ergebnis des Lebens der Gottlosen. Wir verwerfen den deterministi-

sehen Dualismus. Stange scheint daran anzustreifen. — Stange leugnet also die ewigen Höllestrafen aus philosophischen Gründen, zweitens aber auch aus Gründen subjektiven Gefühls und subjektiver Anschauung. „Damit führt uns das Gericht der Gläubigen auf die für das Evangelium zentrale Lehre von der Sündenvergebung. Wird das Gericht im Sinne der körperlichen Reinigung der Gottlosen verstanden, so ist damit dem Christentum sein Herz ausgebrochen. Dann besteht in alle Ewigkeit ein schreiender Widerspruch zu dem Gott der Gnade in der ewigen Pein der Verdammten“ (S. 161). (Es ist interessant, zu hören, wie Althaus seine Lehre von der Wiederbringung aller begründet. Er sagt, nach Stange, S. 199: „Die Entscheidung ist also eine Entscheidung Gottes über uns, nicht unsere Entscheidung über unsere Stellungnahme Gott gegenüber. Und sobald wir diesen Gedanken in Anspruch nehmen, kommen wir zu der zusehends hoffnungslos auf die Wiederbringung aller. Wenn Gott unsern Glauben wirkt, so führt uns die Demut dazu, das gleiche von jedem andern auch anzunehmen.“)

Es tritt nicht klar zutage, ob Stange sich für seine Leugnung der ewigen Verdammnis auf Luther berufen will. Einesteils gibt er dies als „die Gedanken Luthers“ an: „Die Ungläubigen leben nur im Zusammenhang dieser irdisch=vergänglichen Welt und vergehen mit ihr“ (S. 158 f.). Was aber damit gesagt werden soll, haben wir ja nicht konstatieren können. Andernteils führt er in dem Abschnitt „Die Auferstehung der Gottlosen“, Seite 150, den Ausspruch Luthers an: „Der erste Ort ist nach ihrer [der Römischen] Lehre der Ort der Verdammten, wobei es sich um die Pein des ewigen Feuers handelt.“ (Erl. 6, 122; St. L. 1, 1757.) Dabei verweist Luther auf das Exempel des reichen Mannes, Luk. 16, 23. Stange bemerkt dazu: „Hier wird also die ewige Pein der Gottlosen angenommen, aber diese Pein setzt nach Luther erst beim jüngsten Gericht, nicht schon beim Tode, ein.“ (Luther läßt das unentschieden.) S. 141 wird noch ein Wort Luthers angeführt: „Die Gottlosen gehen, wenn sie sterben, einfach zur Verdammnis; aber ob die Verdammnis sofort nach dem Tode beginnt, weiß ich nicht.“ (Erl. 6, 124; St. L. 1, 1763.) Nichts deutet darauf hin, daß Stange diese Äußerungen Luthers als „bereingelte“ behandelt haben will. Es scheint, er weiß sich hier mit Luther uneins. —

Die Theologie Stanges ist nicht die Theologie Luthers. Sie kann das nicht sein, denn Stange ist kein Schrifttheolog. Der Schrift ist nicht unbedingt zu trauen. Er redet von „den in der Bibel sich findenden Lösungsversuchen“ auf diesem Gebiet. Die Prophetie hat Aussagen über einzelne Ereignisse der Zukunft gemacht; dabei ist aber festzustellen, „daß diese Ereignisse keineswegs immer eingetroffen sind“. Der Wert der apostolischen Aussagen besteht darin, daß sie Aussagen des persönlichen Glaubens der Schreiber sind (also nicht darin, daß sie infolge der Inspiration Gottes eigenes Wort sind). Und diese Aussagen

haben großen Wert. Denn „jedenfalls ist die Gottesoffenbarung den Männern des Neuen Testaments näher gelegen als uns“. „Indem wir aber den Schriften des Neuen Testaments kanonisches Ansehen und damit dogmatische Autorität beilegen, bringen wir zum Ausdruck, daß die Schriftstellen des Neuen Testaments in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung gestanden haben.“ Aber absolut bindend sind ihre Aussagen nicht. „Wir werden allerdings nicht einfach nachsprechen, was uns im Neuen Testament begegnet. Aber wir werden den Aussagen der neutestamentlichen Zeugen mit Ehrfurcht begegnen und annehmen, daß sie besser als wir selbst legitimiert gewesen sind, der christlichen Hoffnung Ausdruck zu verleihen.“ „Wenn es uns nicht gelingt, uns mit den einzelnen Aussagen der Apostel zu identifizieren. . .“ „Wir werden eine innerlich freie Haltung gegenüber der Schrift einnehmen. . .“ (S. 203—216). Stange schöpft seine Theologie nicht aus der Schrift, sondern aus seinem Glauben, aus der Erfahrung. Zwar verwirft er in seiner Dogmatik (I, 115) die Erfahrungstheologie: „In der Konsequenz der Erfahrungstheologie liegt deshalb der vollendete und schrankenlose Subjektivismus. Es müßte so viele Darstellungen der Dogmatik geben, als es Subjekte des Glaubens gibt.“ Aber in seiner Eschatologie treibt er ungeschämt eben diese Erfahrungstheologie. „Man gewinnt dogmatische Einsicht immer nur als Reflex des eigenen Glaubensstandes. Infolgedessen hat die Schrift eine normative Bedeutung für unsern Glauben, aber nicht für unsere Dogmatik. Wir werden als Christen uns immer wieder vor das uns überlegene Glaubensurteil der Apostel stellen, um dann in unserer Dogmatik zum Ausdruck zu bringen, was das Zeugnis der Apostel in uns an Glauben gewirkt hat“ (S. 209). Die Apostel haben ihre dogmatischen Urteile aus ihrem Glauben geschöpft, sagt Stange. Warum sollte er es nicht auch tun? Er verwirft die Lehre von der ewigen Verdammnis — warum? „Dagegen haben wir für die ewigen Höllestrafen keine Erfahrungsgrundlage. . . . Schon der Umstand, daß es sich um Erlebnisse der Gottlosen handeln soll, beweist, daß wir nicht aus eigener Erfahrung reden“ (S. 162). Ferner: „Wenn wir z. B. die Lehre vom Zwischenzustand ablehnen, so tun wir es, weil diese Lehre auf dem anthropologischen Dualismus ruht und dieser anthropologische Dualismus unserer Erfahrung widerspricht“ (S. 202). Darum „werden wir allerdings nicht einfach nachsprechen, was uns im Neuen Testament begegnet!“ Wir werden den Aposteln vorhalten müssen, daß sie Aussagen gemacht haben, die über die Grenzen der christlichen Erfahrung hinaus liegen, Aussagen, die unberechtigt sind. Übrigens will uns nicht einleuchten, warum Stange von keiner Erfahrungsgrundlage für die ewigen Höllestrafen etwas wissen will, da er doch im vorhergehenden Paragraphen erklärt hatte, „daß wir für unsere Aussagen über das Gericht der Schar eine Erfahrungsgrundlage haben“. Lassen wir einmal die Erfahrungstheologie gelten! Der Christ empfindet jetzt schon

etwas davon, was im Gericht mit ihm geschehen wird. Er schmeckt jetzt schon, wie freundlich der Herr ist. Er erfährt etwas von der himmlischen Seligkeit. Aber ebenso gewiß ist, daß der Mensch schon in diesem Leben, in seinem anklagenden Gewissen, einen Vorschmack der ewigen Verdammnis hat. Das sagt uns Luther, auf Grund der Schrift: „Also ist nicht größer Leid denn empfindliches Leiden des Gewissens. . . . Und dies ist ein Tröpflein oder Vorschmack der höllischen Pein und ewigen Verdammnis“ (4, 1661 f.).

Weil Stange seine Theologie nicht aus der Schrift, sondern aus der eigenen Erfahrung schöpft, so kann er uns nichts Gewisses bieten. Das gesteht er selbst zu. Urteilt er von den Aussagen der Apostel, daß sie nichts anderes sind als „Lösungsversuche“, so beansprucht er für seine eigenen Aussagen auch nicht mehr. Er redet von der „Problematik der Eschatologie“ (S. 204). Gleich das erste Wort seiner Monographie sagt uns, was er uns bieten will: „das Problem der letzten Dinge“ (S. 1). Darum haben nicht nur die philosophischen Erörterungen des Buchs, sondern auch seine positiven Darlegungen keinen Wert für die Theologie.

Stange ist kein Schrifttheolog und darum kein Lutherscher Theolog. Während er sich weigert, „einfach nachzusprechen, was uns im Neuen Testament begegnet“, so erklärt Luther, „daß wir Katechumenen und Schüler der Propheten uns rühmen, als die wir nachsagen und predigen, was wir von den Propheten und Aposteln gehört und gelernt, und auch gewiß sind, daß es die Propheten gelehrt haben“ (3, 1890). Stange kann nicht zu Luther zurückführen. Th. Engelder.

The Inspiration of the New Testament.

Inspiration is that miraculous, supernatural process by and through which God, specifically the Holy Spirit, at specified times and for specific purposes, caused certain men, the prophets of the Old Testament and the apostles (and evangelists) of the New Testament, to write down in words of human speech both such historical incidents as they were already familiar with and such other accounts of persons and events, together with immediate revelations concerning future events and the mysteries of salvation, as are a matter of His divine omniscience and wisdom alone, so that every possibility of error, not only in every main proposition with its discussion, but also in every subsidiary remark and incidental reference, was eliminated from the outset, while still in this breathing-in, which must be claimed for every word of the original documents, both the natural characteristics and temperaments and the acquired abilities of the various writers were employed in such a way as to produce that variety of style which gives to the Bible its wide and varied appeal.

Let us briefly analyze this definition. The word *inspiration* is found in the English translation of the Bible, in the well-known passage 2 Tim. 3, 16, where, however, the Greek has no noun, the text reading: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*, where both the context and the usage of the *Koine* fully warrant the translation: All Scripture, or the whole Scripture, is God-breathed; for the adjective certainly carries the passive connotation. The process, although ascribed to God in general in the adjective, is specifically ascribed to the Holy Spirit in a great many passages of the Bible, as in 2 Sam. 23, 2 ("The Spirit of the Lord spake by me, and His Word was in my tongue"), Mark 13, 11 ("It is not ye that speak, but the Holy Ghost"), 2 Pet. 1, 21 ("Holy men of God spake as they were moved by the Holy Ghost"), 1 John 5, 6 ("It is the Spirit that beareth witness, because the Spirit is truth"). — In the present paper we have in mind as inspired writers the apostles (and evangelists) of the New Testament. These men were not constantly under the effect of this particular process of inspiration (as when Peter gave offense in the city of Antioch, Gal. 2, 14), but only at such times when they gave public testimony of the truth committed to them. It was then also that the specific purpose of the Holy Spirit was connected with their work, their preaching and writing, when their words were in truth the vehicle of the Spirit's power. In many instances, as in matters of the life and ministry of Jesus and the founding and propagation of the Apostolic Church, the writers could speak from first-hand knowledge or from information obtained by eye-witnesses (Luke 1, 1—4; John 19, 35—37; 1 John 1, 1—4), and here the Spirit's work consisted in eliminating every possible error, both of memory and of reference, while in matters pertaining to the revelation of the mysteries of salvation as well as some concerning historical information both the contents and the form of the message was supplied by the Spirit (1 Cor. 2, 7—10; 11, 23; 15, 3; Gal. 1, 11, 12). These facts imply as a matter of course and demand the belief in *verbal* inspiration; for the Holy Spirit did not inspire thoughts, but He gave His message in *words* (1 Cor. 2, 13; 1 Pet. 2, 21), and the proclamation of the Gospel was made in words, both oral and written. If the possibility of a mistake in subsidiary remarks and incidental references were conceded, then the usage of Scripture and of our Lord Jesus Christ Himself must be repudiated, and the certainty of Gospel-preaching would be replaced by the subjective vagaries of a fallible human intellect. Yet in thus setting forth the truth of inspiration, we recognize and appreciate the fact that the Holy Spirit made the dialectical ability of Paul the vehicle of His message as He did the poetical inclination of Peter, that He utilized the blunt challenge of James as He did the simplicity and charm of John. Whether we are dealing with the utter simplicity of the narrative of Christ's ministry or with the sublime utterances of some

of the New Testament letters, we ever and throughout have the same powerful evidence of truth, the power of God unto salvation to every one that believeth.

But why go to such lengths in defining the concept of inspiration and explaining its various implications? Because the number of men who, especially during the last century, and in the last decades with renewed force, have denied and are denying the truth of the inspiration of the Scriptures, has been on the increase and also because the element of doubt in conservative circles, fostered by the idea that a subjective certainty alone would serve as a defense, has caused some uneasiness. With regard to the first point it will probably suffice to call attention to only two expressions found in the works of German theologians. Adolf Harnack writes (*Dogmengeschichte*, I, 343): "*Die Annahme der Inspiration der BÜCHER, die harmonistische Interpretation derselben, die Vorstellung von ihrer absoluten Suffizienz in bezug auf jede Frage, die auftauchen kann, und in bezug auf jedes Ereignis, welches sie berichten, das Recht uneingeschränkter Kombination von Stellen, die Annahme, dass nichts in den Schriften gleichgültig ist, endlich die allegorische Deutung sind das unmittelbare und sofort zu konstatierende Ergebnis der Kanonisierung.*" Surely strange words from a man who disavowed the higher criticism of the *Tübingen Schule*, a strange mixture of conceptions that are not on the same level on the part of one who was an acknowledged master in the history of the early Church. On the other hand, the words of Deissmann (*The New Testament in the Light of Modern Research*, 12.14) appear even more strange when he naively states: "Just as a stenographer receiving letters from a business man works quite mechanically, so were the apostles pens and pencils of the Holy Spirit. The dogma of verbal inspiration of every letter of the New Testament, which rightly can be called mechanical inspiration, is now abandoned in all scientific theology. . . . We may say again, it is, not because it is a religious answer that we reject the theory of verbal inspiration nor because it speaks of inspiration, but rather because it conceives of inspiration as mechanical, and this mechanical conception eliminates what is best in the evangelists and the apostles, their individuality. It degrades Paul, John, and all the others into mere writing-machines." Evidently Deissmann does not understand the doctrine of verbal inspiration as it is held by Bible Christians, particularly in the conservative part of the Lutheran Church. Of course, we cannot agree with such statements, just as we cannot accept the intuition theory of inspiration, that of mere divine direction and assistance, the illumination theory, the dictation theory, the dynamic theory, the theory of progressive revelation or that of a wider conception of inspiration, as promulgated by Goebel a few years ago. We hold that the inspiration also of the New Testament must be

conceived of as we have outlined it in our definition, with its explanation given above.

We concede, of course, that there is a *difficulty* connected with the doctrine of inspiration *as applied to the New Testament* unlike the relatively easy explanation which conservative Christians have for the verbal inspiration of the Old Testament. For it is certain beyond the shadow of a doubt that 2 Tim. 3, 16 safeguards the entire *corpus* of the Old Testament, if nothing more. It distinctly states that the entire Scripture is God-breathed. But this same truth is found expressed in numerous passages of the New Testament, whose *historical* evidence can in any event not be gainsaid. The Old Testament is spoken of as a unit, as a definite entity, when the writers of the New Testament, including our blessed Savior Himself, call it *Scripture*, or *the Scripture*, (ἡ γραφή, John 7, 38; 10, 35; Acts 8, 32; Rom. 4, 3; Gal. 3, 22; 4, 30; Jas. 2, 8; 1 Pet. 2, 6; 2 Pet. 1, 20, also in the plural, *the Scriptures*, αἱ γραφαί, Matt. 21, 42; 26, 54; Mark 11, 49; Luke 24, 27; John 5, 39; Acts 17, 2, 11; 18, 24, 28; 1 Cor. 15, 3, 4, *the Holy Scriptures*, τὰς γραφὰς ἁγίας, Rom. 1, 2, *the prophetic Scriptures*, διὰ τὰς γραφῶν προφητικῶν, Rom. 16, 26, *the Scriptures of the prophets*, αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, Matt. 26, 56, also *the Holy Writings*, ἱερὰ γράμματα, 2 Tim. 3, 15, *the oracles*, or words, of God, τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Rom. 3, 2; Heb. 5, 12; 1 Pet. 4, 11, not to mention the passages in which the large divisions of the Old Testament are enumerated, as in Rom. 3, 21 ("the Law and the prophets"), Luke 16, 29, 31 ("Moses and the prophets"), and Luke 24, 44 ("the Law of Moses, the prophets, and the Psalms"). These passages corroborate the truth of the inspiration of the Old Testament, even if they be regarded as mere historical documents. If we should want to add the mass of internal evidence from the Old Testament itself, the testimony would be truly overwhelming.

But what evidence have we for the inspiration of the New Testament? How can we be sure of our ground? By what right may the ministers of the Word stand before their congregations speaking from texts taken from the New Testament and assert, "Thus saith the Lord"?

We have a number of clear and compelling reasons for our stand in accepting the inspiration of the New Testament. In the first place, the very *choice and mission of the men* whom the Lord chose to be His representatives and ambassadors to men indicate the fact that their inspiration could not be inferior to that of their predecessors, the prophets of old. The Lord plainly stated: "*He that heareth you heareth Me*, and he that despiseth you despiseth Me; and he that despiseth Me despiseth Him that sent Me," Luke 10, 16. Because He had sent these men, the Seventy, because they were His ambassadors, therefore their words, their message, were to be accepted as the full

truth. The same statement is found in the Lord's assurance to His apostles on the evening of His resurrection: "Peace be unto you. As My Father hath sent Me, *even so send I you*," John 20, 21. This was in exact accordance with the words of His sacerdotal prayer, John 17, 8, 14, 18: "*I have given unto them the words which Thou gavest Me; and they have received them and have known surely that I came out from Thee, and they have believed that Thou didst send Me. . . . I have given them Thy Word. . . . As Thou hast sent Me into the world, even so have I also sent them into the world.*" There would be no sense to all these statements if the Lord did not intend to convey thereby the assurance that His representatives would actually bring the full message of divine truth. The position of envoys was distinctly given to the apostles also in the special commission given to them on the day of Christ's ascension: "*Ye shall receive power after that the Holy Ghost is come upon you, and ye shall be witnesses unto Me both in Jerusalem and in all Judea and in Samaria and unto the uttermost part of the earth,*" Acts 1, 7. As envoys of the risen and ascended Lord the apostles required a full measure of the Spirit, also in presenting the facts of the redemption wrought by Christ, who was ever associated with their work. As Gausson puts it (*Theopneustia*, 75): "If, then, the prophetic Spirit was necessary for the former men of God in order to show the Messiah under the shadows, was it not much more necessary for them, in order to their bringing Him out into the light and to their evidently setting Him forth as crucified among us, in such a manner that he that despiseth them despiseth Him (the Father), and he that heareth them heareth Him? Let one judge by all these traits what the inspiration of the New Testament behooved to have been compared with that of the Old; and let one say whether, while the latter was wholly and entirely prophetic, that of the New could be anything less."

In the second place, we cannot but see that the *specific promises* of Christ to His apostles are bound to give us an *a priori* basis of the inspiration of the New Testament. We take first those promises which gave to the envoys of the Lord the assurance of His presence and of His Spirit to give them the precise words which they were to employ on given occasions. In sending them out on their first preaching tour, the Lord told the newly chosen apostles: "*When they deliver you up, take no thought how or what (ἅς ἢ τί) ye shall speak; for it shall be given you in that same hour what ye shall speak. For it is not ye that speak, but the Spirit of your Father which speaketh in you,*" Matt. 10, 19, 20. Another instance of a similar promise was when tens of thousands were gathered around the Lord to hear Him. It was at that time that He stated: "*When they bring you unto the synagogues and unto magistrates and powers, take ye no thought how or what thing ye shall answer or what ye shall say; for the Holy Ghost*

shall teach you in the same hour what ye ought to say," Luke 12, 11. 12. And again, in the eschatological sayings of Jesus, we find the Lord's promise: "Settle it therefore in your hearts not to meditate before what ye shall answer; for *I will give you a mouth and wisdom* which all your adversaries shall not be able to gainsay nor resist," Luke 21, 14. 15. "On these different occasions," writes Gaussen, "the Lord assured His disciples that the fullest inspiration would regulate their language in the most difficult and important moments of their ministry. . . . They behoved to cast themselves entirely on Him; it would be given them entirely; it would be given them by Jesus; it would be given them in the same hour; it would be given them in such a manner and in such plenitude that they should be able then to say that it was no more they, but the Holy Ghost, the Spirit of their Father, which spoke in them; and that then also it was not only an irresistible wisdom that was given them, it was a mouth." (*L. c.*, 76.)

But we have also very specific promises concerning the speaking or teaching of the truth as given to the apostles. It is of this function that the Lord speaks John 14, 26: "But *the Comforter*, which is the Holy Ghost, whom the Father will send in My name, He *shall teach you all things* and bring all things to your remembrance whatsoever I have said unto you." The purpose of this teaching and testifying is given in the next part of the Lord's last discourse, John 15, 26. 27: "But when *the Comforter* is come, whom I will send unto you from the Father, even *the Spirit of Truth*, which proceedeth from the Father, *He shall testify of Me*; and *ye also shall bear witness* because ye have been with Me from the beginning." Cp. John 14, 16—18. Still more complete is the promise in John 16, 13: "Howbeit, when He, *the Spirit of Truth*, is come, *He will guide you into all truth*; for He shall not speak of Himself, but whatsoever He shall hear, that shall He speak; and He will show you things to come." And then the main object of all apostolic and Christian preaching is given: "He shall glorify Me; for He shall receive of Mine and shall show it unto you." Rohnert (*Inspiration der Heiligen Schrift*, 24 f.) rightly says that these promises of the Lord fully guarantee not only the proper and adequate presentation of the divine truth of salvation, but also an unfailing historical faithfulness in remembering occurrences and an ability to have prophetic visions and to foretell future events, as the Spirit gave them utterance. And all the promises of the Lord are summarized in His last instructions to His apostles, on the day of His ascension: "*Ye shall receive power* after that the Holy Ghost is come upon you; and *ye shall be witnesses* unto Me both in Jerusalem and in all Judea and in Samaria and unto the uttermost part of the earth." The special gift of the Holy Ghost was directly connected with their ambassadorial office, with their testifying of

Christ and His vicarious atonement. This much must be kept in mind with regard to the *a priori* basis of the inspiration of the New Testament. Men who were given such assurances, not merely of divine assistance, but of a direct communication of testimony, must be accepted as inspired witnesses of the saving truth.

But we hasten to add here at once the *a posteriori* evidence for the inspiration of the New Testament, the evidence which gives us the assurance that the promise of the Savior according to His merciful intention and purpose could not fail, but was bound to be fulfilled. In His sacerdotal prayer, John 17, 18, 20, 21, the Lord says: "As Thou hast sent Me into the world, even so have I also sent them into the world. . . . Neither pray I for these alone, but *for them also which shall believe on Me through their word*, that they all may be one." If the word of the apostles, whether oral or written, had not been that of Christ and of the Holy Spirit, inspired throughout, then it would not have had the power to bring men to the knowledge of the truth, to faith in Christ and His redemption. It follows therefore that wherever the word of the apostles is proclaimed, we are dealing with God's inspired Word. The same conclusion must be drawn from Mark 16, 14—16: "He appeared unto the Eleven as they sat at meat. . . . And He said unto them, Go ye into all the world and *preach the Gospel* to every creature. *He that believeth and is baptized shall be saved.*" The Gospel as preached by the apostles, by God's promise, has the power to work faith in the hearts of men everywhere; hence their word must have contained the power which comes by inspiration only.

We now take up our third reason for believing in the inspiration of the New Testament; it is that contained in the *testimony of the writers themselves*. There can be no doubt in the mind of any unprejudiced reader of the New Testament that the writers of the various letters and gospels were fully convinced, and that without any morbid strain of a false enthusiasm, that the promises of Christ were carried out in their own persons, that they operated with the idea of being filled with the Holy Spirit. In the resolutions of the so-called Apostolic Council of the year 49 A. D. we find the motivation stated: "It seemed good to the *Holy Ghost and to us*," Acts 15, 28. And this motivation was satisfactory not only to the Christians of Jewish antecedents, but to those from among the Gentiles as well, to whom the resolutions of this meeting were transmitted, Acts 16, 4. In the first letter written by Paul in an official capacity we find the statements: "When ye received the *Word of God which ye heard of us*, ye received it not as the word of men, but, *as it is in truth, the Word of God*, which effectually worketh also in you that believe," 1 Thess. 2, 13. And again: "He therefore that despiseth, *despiseth not man, but God*, who hath also given unto us *His Holy Spirit*,"

1 Thess. 4, 8. About six years later the apostle wrote to the Christians of Corinth: "Which things also *we speak*, not in the words which man's wisdom teacheth, but *which the Holy Ghost teacheth*. . . . For who hath known the mind of the Lord that he may instruct Him? But we have the mind of Christ," 1 Cor. 2, 13, 16. In the fall of the year 57 the apostle wrote to the same congregation: "I told you before and foretell you, as if I were present, the second time; and being absent now, I write to them which heretofore have sinned and to all other, that, if I come again, I will not spare, since *ye seek a proof of Christ speaking in me*, which to you-ward is not weak, but is mighty in you," 2 Cor. 13, 2, 3. But this same strain of alleging that it was Christ and the Holy Ghost who were teaching through him, is found also in the other letters of the great missionary apostle. With great earnestness and holy zeal he writes to the congregations of Galatia: "Though we or an angel from heaven preach any other gospel unto you than that which we have preached unto you, let him be accursed. . . . But I certify you, brethren, that *the Gospel which was preached of me is not after men*. For I neither received it of men, neither was I taught it, but *by the revelation of Jesus Christ*," Gal. 1, 8, 11, 12, thus repeating what he had also told the Corinthians, 1 Cor. 15, 1, 3: "Moreover, brethren, I declare unto you *the Gospel which I preached unto you*, which also ye have received, and wherein ye stand. . . . For I delivered unto you first of all *that which I also received*." A very emphatic statement is also that found in Rom. 15, 18, 19: "For I will not dare to speak of any of those things which Christ hath not wrought by me to make the Gentiles obedient by word and deed, through mighty signs and wonders, *by the power of the Spirit of God*, so that from Jerusalem and round about unto Illyricum I have fully preached *the Gospel of Christ*." If we turn to the letters of the first captivity, we find assertions which do not vary in any point from those of the preceding decade. Paul writes to the Ephesians: "Ye are *built upon the foundation of the apostles and prophets*, Jesus Christ Himself being the chief Corner-stone," or Key-stone, chap. 2, 20; and in chap. 3, 3—5: "How that by revelation He made known unto me the mystery (as I wrote afore in few words, whereby, when ye read, ye may understand my knowledge in the mystery of Christ) which in other ages was not made known unto the sons of men as it is *now revealed unto His holy apostles and prophets by the Spirit*." So the apostle insists that his knowledge of the mystery of the Gospel, like that of the other apostles, is a gift of God, knowledge granted to the apostles as it was given to the prophets of old. And he is so sure of his ground that he speaks in a very sharp manner in 1 Tim. 6, 3: "If any man teach otherwise and consent not to wholesome words, even *the words of our Lord Jesus Christ*, and to the doctrine which is according to godliness, he is proud, knowing

nothing." This is not empty self-assertiveness, but it is the expression of a conviction founded in the assurance of the Spirit, on the fact of inspiration. And Peter is no less sure of his ground when he writes, 1 Pet. 1, 12: "Unto whom it was revealed that not unto themselves, but unto us they did minister the things which are now reported unto you *by them that have preached the Gospel unto you with the Holy Ghost sent down from heaven.*" So it is stated that the Gospel as preached to the Christians of Northern Asia Minor by the apostle and his coworkers was a product of the Holy Ghost given to the men of God for that purpose.

But under this third reason, with its testimony of the writers themselves, we have also *their statements regarding their actual writings.* It was not merely the oral proclamation of the message of salvation for which the apostles and evangelists demanded the assent of their constituents, but specifically their written words, in the form of treatises and letters. In Rom. 1, 13 ff. St. Paul expresses his regrets that it had not been possible for him to come to Rome in person and so to bring the Christians of that city the Gospel-message; hence he writes them a letter containing the chief articles of the Christian doctrine. The oral and the written proclamation of the apostle are on the same level; both bring the same Word of God. For that reason he also admonishes the Thessalonians, 2 Thess. 2, 15: "Therefore, brethren, stand fast and hold the traditions which ye have been taught, *whether by word or our epistle.*" And the same position is taken by the other apostles, notably by St. John. He writes, 1 John 1, 1—4: "That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked upon, and our hands have handled, of the Word of Life; . . . that which we have seen and heard *declare we unto you* that ye also may have fellowship with us. . . . And these things *write we unto you* that your joy may be full." In this case also oral proclamation and written message are placed on the same level. Op. 1 John 2, 1. 12—14. The same apostle, in transmitting to the seven congregations of Asia Minor the message of the ascended Lord, repeats his admonition time and again: "He that hath an ear, *let him hear what the Spirit saith unto the churches,*" Rev. 2, 11, etc. And this is on the basis of the admonition and commission which he himself had received: "What thou seest *write in a book* and send it unto the seven churches which are in Asia," Rev. 1, 11. That the written Word of God as put down on paper by His apostles had the same object as the spoken message appears throughout the letters of John, as in the well-known passage 1 John 2, 12—14. 21. 26. Of particular interest in this connection is 1 John 5, 13: "These things *have I written unto you* that believe on the name of the Son of God that ye may know that ye have eternal life and that ye may believe on the name of the Son of God." This,

in turn, agrees exactly with John's words in John 20, 30, 31: "And many other signs, truly, did Jesus in the presence of His disciples which are not written in this book; but *these are written* that ye might believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that, believing, ye might have life through His name." Surely this is asserting in the strongest terms that these writings are the truth inspired by God, carrying in themselves the conviction of God's wisdom and power.—To this list of passages we might well add those in which, for example, St. Paul emphasizes that the things which he writes are not a lie, Gal. 1, 20; that he does not handle the Word of God deceitfully, 2 Cor. 4, 2; that he speaks in Christ as of God, in the sight of Christ, 2 Cor. 2, 17; that he is separated unto the Gospel of Christ, Rom. 1, 1; 15, 19; that he, with his coworkers, is a minister of Christ and steward of the mysteries of God, 1 Cor. 4, 1; Eph. 1, 9; 3, 3. It is because the apostles are so sure of their ground as the ambassadors of Christ that they demand for their proclamation the willing ears of their listeners and readers. St. Paul writes: "*And my speech and my preaching* was not with enticing words of man's wisdom, but in *demonstration of the Spirit and of power* that your faith should not stand in the wisdom of men, but *in the power of God*," 1 Cor. 2, 4, 5. And again: "If any man think himself to be a prophet or spiritual, let him acknowledge that *the things that I write unto you* are the commandments of the Lord," 1 Cor. 14, 37. And again: "Our Gospel came *not unto you in word only*, but also in power and *in the Holy Ghost* and in much assurance," 1 Thess. 1, 5. So much emphasis does the apostle place upon his letters, knowing that they are divinely inspired, that he charges the Thessalonians: "I charge you by the Lord that *this epistle be read* unto all the holy brethren," 1 Thess. 5, 27. The same thought underlies the statement in 2 Thess. 2, 2: "That ye be not soon shaken in mind or be troubled, neither by spirit *nor by word nor by letter as from us*." Just as evident is the conviction of the apostle from his remark to the Christians at Colossae: "When *this epistle* is read among you, cause that it *be read also in the church of the Laodiceans*," Col. 4, 16.—A most instructive and stimulating passage, finally, is Luke 1, 1–4, where Luke sets forth the motivation of his treatise to his patron, the noble Theophilus. We shall revert to this passage once more; but in this connection certain expressions in this classical prolog may be noted, to wit: "Even as they delivered them unto us which from the beginning were eye-witnesses and ministers of the Word, . . . having had perfect understanding of all things from the very beginning." The last expression, in the Greek, is one word, *ἀνωθεν*, which may indeed be translated "from the beginning," but has as its original connotation "from above," as in John 3, 3, 7; 19, 11; Jas. 1, 17; 3, 15, 17. A few sentences from Gaussen are worth quoting at this point, when

he writes (*op. cit.*, 86 f.): "You see in fact that his [Luke's] object there is to contrast the certainty and divinity of his own account with the uncertainty and the human character of those narrations which many had taken in hand to set forth on the facts connected with the Gospel — facts, he adds, most surely believed among us, that is to say, among the apostles and prophets of the New Testament. . . . And therefore, adds St. Luke, it seemed good to me also, having had perfect understanding of all things *from above*, to write of them to thee in order. St. Luke had obtained this knowledge *from above*, that is to say, by the wisdom which comes from above 'and which had been given him.' It is very true that the meaning ordinarily attached to this last expression in this passage is 'from the very first,' as if instead of the word *ἀνωθεν* (from above) there were here the same words *ἀπ' ἀρχῆς* (from the commencement), which we find in verse second. But it appears to us that the opinion of Erasmus, of Gomar, of Henry, of Lightfoot, and other commentators ought to be preferred as more natural." The argument, if not absolutely conclusive, surely carries much weight, especially in connection with some further points which are to be introduced in favor of the gospels of Mark and Luke. This much is certain, and it should be noted with satisfaction, that the writers of the New Testament regarded themselves as the mouth-pieces of the Lord when they penned the treatises and letters which are contained in the New Testament canon.

And still another point must be considered in connection with this third reason, of the testimony of the writers themselves, namely, that *these men deliberately placed themselves and their writings on a level with the Old Testament writings*. Certain passages seem to imply and to suggest, if not to force, the conclusion that the writers of the New Testament prepared their written messages on the basis of a specific command of God. This seems to be the import of 1 Cor. 14, 37: "The things that *I write unto you are the commandments of the Lord.*" In 2 Cor. 1, 13 the same apostle writes: "We write none other things unto you than what ye read or acknowledge and, I trust, ye shall acknowledge even to the end." Also in 2 Cor. 13, 10: "Therefore *I write these things being absent*, lest, being present, I should use sharpness according to the power which the Lord hath given me to edification and not to destruction." Peter speaks along the same lines: "This second epistle, beloved, *I now write unto you*; in both which *I stir up your pure minds* by way of remembrance," 2 Pet. 3, 1. Also John, 1 Ep. 2, 7: "Brethren, *I write no new commandment unto you, but an old commandment* which ye had from the beginning." — To these passages we add others of the same kind, as 2 Pet. 3, 2: "That ye may be mindful of *the words* which were spoken before by the holy prophets and of *the commandments of us, the apostles of the Lord and Savior.*" Compare with this statement that of Jude 17:

"But, beloved, remember ye *the words which were spoken before of the apostles* of our Lord Jesus Christ." These passages surely claim for the message of the apostles the same authority as that possessed by the writings of the prophets. But St. Paul speaks in the same strain. He writes Rom. 16, 25—27: "Now, to Him that is of power to stablish you *according to my Gospel and the preaching of Jesus Christ*, according to the revelation of the mystery which was kept secret since the world began, but *now is made manifest*, and *by the Scriptures of the prophets*, according to the commandment of the everlasting God, made known to all nations for the obedience of faith, to God only wise, be glory through Jesus Christ forever!" Again, in Eph. 2, 20: "And are built *upon the foundation of the apostles and prophets*," where St. Paul even puts the apostles in first place. Also in Eph. 3, 4, 5: "How that by revelation He made known unto me the mystery . . . whereby, *when ye read*, ye may understand my knowledge in the mystery of Christ, which in other ages was not made known unto the sons of men as it is now *revealed unto His holy apostles and prophets by the Spirit*." Cp. 2 Tim. 2, 14. These surely are bold and comprehensive statements, and they would have little meaning if they could not be accepted in the spirit in which they were made, namely, that the writers of the New Testament were conscious of being on the same level with the prophets of old in the matter of inspiration.

(To be concluded.)

P. E. KRETZMANN.

Introduction to Sacred Theology.

(Prolegomena.)

The Nature and Constitution of Sacred Theology.

10. Theology Considered as Doctrine.

As theology, in its subjective sense, is the habitude, or ability, to teach the Word of God as set forth in Holy Scripture, in all its truth and purity, so Christian theology, in its objective sense, or conceived as doctrine, is nothing more and nothing less than the true and pure presentation of the doctrine of Holy Scripture. 1 Pet. 4, 11: "If any man speak, let him speak as the oracles of God." Titus 2, 7—10: "In doctrine showing uncorruptness, gravity, sincerity, sound speech, that cannot be condemned, . . . showing all good fidelity, that they may adorn the doctrine of God, our Savior, in all things." The claim of being a Christian theologian may be properly made only by such as teach nothing but Scripture doctrine. This doctrine, however, is not drawn or developed from human reason, but is taken in all its parts alone from Holy Scripture. The function of the Christian theologian therefore consists merely in grouping in distinct paragraphs and chapters and under proper heads the various teachings

which Holy Scripture inculcates in its several passages on one given subject. If he applies synthesis and analysis, it is merely in the formal arrangement of the various Scripture doctrines. So far as the doctrines themselves are concerned, he allows them to stand, neither adding thereto, nor taking away from them, no matter whether they appear consistent with reason and experience or not. In this way the Christian theologian secures his "system of doctrine," or his "dogmatic theology." In accord with this principle the Lutheran theologian Pfeiffer writes (*Theol. Herm.*, p. 5): "Positive theology [dogmatic theology] is, rightly estimated, nothing else than Holy Scripture itself, arranged under proper heads in clear order; whence not even one member, not even the least, must be found in that body of doctrine which cannot be supported from Holy Scripture, rightly understood." (Baier, I, 43. 76.) Luther very aptly calls all true theologians "catechumens and disciples of the prophets, who repeat and preach only what they have heard and learned from the prophets and apostles." (St. L. Ed., III, 1890.) This faithful repetition (*Nach-sagen*) of the teachings of the prophets and apostles by the Christian theologian is to Luther a matter of so grave concern that he writes: "No other doctrine should be taught or heard in the Church than the pure Word of God, that is, Holy Scripture; or else let both teachers and hearers be damned." (Cp. Pieper, *Christl. Dogmatik*, I, p. 56.) The same truth is expressed in the axiom: *Quod non est biblicum, non est theologicum.*"

The Christian theologian must therefore exclude from his system of doctrine all opinions and speculations of men, and he must teach nothing but God's own immutable truth and doctrine (*doctrina divina*) as it is exhibited in Holy Scripture (*doctrina e Scriptura Sacra hausta*). This demand is made by God Himself, Col. 2, 8: "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ." And this divine demand involves not merely the chief doctrines, on which man's salvation depends directly, but all teachings of Holy Scripture, Matt. 28, 20: "Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you." In whatever matter Holy Scripture has spoken definitely, the Christian theologian must suppress his own views, opinions, and speculations and adhere unwaveringly to the divine truths revealed in Holy Scripture. At no place is he permitted to inject into the body of divine truths his own imaginings and reasonings, and at no time must he allow his reason the prerogative of doubt, criticism, or denial, but every thought must everywhere be brought into captivity to the obedience of Christ, 2 Cor. 10, 5. That is the demand which God Himself makes on all who would serve Him as theologians; in every instance they are to attest and proclaim His Word, not their own.

All teachers of the Church who refuse to do this are not Christian theologians, but false prophets and pseudapostles, against whose pernicious work God warns His saints. Jer. 23, 16: "Hearken not unto the words of the prophets that prophesy unto you. . . . They speak a vision of their own heart and not out of the mouth of the Lord." And in the New Testament this warning is reiterated with no less emphasis, 1 Tim. 6, 4; 2 John 8—11; Rom. 16, 17, etc. Luther's insistence on faithfulness in teaching God's Word is well known. He writes: "If any one wishes to preach, let him keep silent with respect to his own words." "Here in the Church he should not speak anything but the Word of this generous Host; otherwise it is not the true Church. Therefore he must say: 'God speaks.'" (Cp. Pieper, *Christl. Dogmatik*, I, 60 ff.)

Emphasizing the great truth that all doctrine taught in the Church must be *divine* doctrine, our Lutheran dogmaticians asserted that all theology proclaimed by the Christian theologian must be *ectypal theology*, or *derived theology* (*theologia εκτυπος*), that is, a reprint or reproduction of *archetypal theology* (*theologia ἀρχέτυπος*), or *original theology*, as it is originally in God Himself. Hollaz explains these terms as follows (3. 4): "Archetypal theology is the knowledge which God has of Himself and which in Him is the model of that other theology, which is communicated to intelligent creatures. Ectypal theology is the knowledge of God and divine things communicated to intelligent creatures by God, after the pattern of His own theology." (*Doctr. Theol.*, p. 16.) Modern rationalistic theology has rejected this distinction as useless and misleading; in reality, however, it is most profitable since it expresses the Scriptural truth that God's ministers must speak only what their divine Master has revealed to them. Moreover, the distinction is Scriptural; for it declares very clearly that all true knowledge of God inheres originally and essentially in Him and that it is by divine grace that the knowledge which is necessary for man's salvation has been revealed by Him to His prophets and apostles. Matt. 11, 27: "No man knoweth the Son but the Father, neither knoweth any man the Father save the Son and he to whomsoever the Son will reveal Him." To ectypal theology belongs also the natural knowledge of God, which man derives either from the Law written in his heart or from the works of God, Rom. 1, 19 ff.; 2, 14. 15. Also this natural knowledge of God man owes to God's self-revelation, Acts 14, 17; 17, 26. 27. Nevertheless this natural knowledge of God, while true and useful in its place, is not sufficient to save sinners since it does not include the Gospel of God's grace in Christ Jesus. For this reason the only ectypal theology which may constitute the source of the Christian religion is that of Holy Scripture, or the written Word of God. Whatever is beyond, and contrary to, Holy Scripture does not correspond to archetypal theology and is

condemned by Scripture as vain talking (*ματαλογία*), 1 Tim. 1, 6: "From which some, having swerved, have turned aside unto *vain jangling*."

The paramount truth that all doctrine taught in the Church must needs be Scripture doctrine has been all but universally discarded by modern rationalistic theologians. The present-day "scientific theology" no longer recognizes Holy Scripture as the only source and norm of the Christian faith; on the contrary, it regards the identification of Christian theology with the doctrine of Scripture as an "abnormality" and a "restitution of a discarded theological viewpoint." Nitzsch-Stephan writes: "No one bases his dogmatics any longer in the old Protestant way on the *norma normans*, i. e., Holy Scripture." (Cp. Pieper, *Christl. Dogmatik*, I, 65.) In place of Holy Scripture modern rationalistic theology accepts as the norm and standard of faith the dictates of human reason, more or less disguised under the terms "Christian consciousness," "Christian experience," "Christian self-assurance," etc., while loyalty to the Word of God is denounced as "Biblicism," "Intellectualism," etc., which is said to produce a "mere intellectual Christianity," "a dead orthodoxy without inner warmth," etc. (Cp. Pieper, *Christl. Dogmatik* I, 70 ff.)

However, in demanding for itself these unscriptural norms, modern rationalistic theology only deceives itself, as even only a superficial consideration of the matter will show. Thus, for example, Christian experience can in no way serve as a source or norm of faith since the true Christian experience is never prior to Holy Scripture, but depends upon, and follows, its acceptance; that is to say, only he who believes the Word of God as set forth in Holy Scripture experiences in his heart both the terror of guilt and the comfort of grace. As a person studies and accepts the divine Law, he becomes convinced that he is a sinner; as he studies and accepts the Gospel, he becomes convinced that his sin is forgiven through faith in Christ. In short, there is no true Christian experience of sin and grace without the means of grace, or the Word of God. This is the true reason for Christ's emphatic command that "repentance and remission of sins should be preached in His name among all nations," Luke 24, 47. (Cp. also Acts 26, 20.) Thus the Christian experience becomes actual only through the preaching and acceptance of the Word of God, or, we may say, the Word of God is the only means by which the Holy Ghost works the Christian experience of repentance and faith, Rom. 7, 7; 1, 16. 17. On the other hand, where the Word of God is not preached, there is no true Christian experience. The proof for this truth is furnished by the very advocates of Christian experience as a faith norm. Schleiermacher, for example, who insisted upon Christian experience as a norm of faith, rejected the central doctrine of Christianity by denying the vicarious atonement of Christ and consequently also the doctrine of justification by grace through faith.

Schleiermacher's experience moved him ultimately to rely on his good works for salvation. But such an experience, as it is evident, is not Christian, but carnal, rationalistic, and paganistic, in short, the very opposite of Christianity.

So also the "Christian faith" or the "Christian consciousness" can in no way serve as a source and standard of Christian theology; for just as the "Christian experience," so likewise the "Christian faith" or the "Christian consciousness" results from faithful acceptance of Holy Scripture. Now, since the "Christian faith" is the fruit of Holy Scripture, it can never be the source and norm of Christian theology, just as little as the apple growing on a tree can be its own cause or source. But just as the apple is produced by the tree, so the Christian faith is produced by Holy Scripture; it is found only where Holy Scripture is adhered to and believed. Rom. 10, 17: "Faith cometh by hearing." John 17, 20: "Who believe through their Word." Hence every "Christian faith" or every "Christian consciousness" which is not rooted in the Word of God, but presumes to judge the Word of God, is not Christian, but carnal and antichristian, 1 Tim. 6, 3. What Luther writes on this score is certainly true and deserves conscientious consideration. He says: "Faith teaches, and holds to, the truth; for it clings to Scripture, which neither lies nor deceives. Whatsoever does not have its origin in Scripture most assuredly comes from the devil." Those who would make the "Christian faith" or the "Christian consciousness" a norm of faith would do well to heed this severe, but correct judgment. Our Savior declares: "If ye continue in My Word, then are ye My disciples indeed." Such statements as these settle the question so far as the Christian theologian is concerned; his discipleship as also his theology is grounded only on God's Word and on nothing else, for whatever theology is not of Scripture is carnal theology, as the rationalistic theology of all subjective, or "I-theologians," proves, from Aquinas, Scotus, and Schleiermacher down to the present-day Modernists. Wherever the Word of God is not being accepted in its truth and purity, rationalism reigns and destroys.

Moreover, the "regenerate heart," or the "regenerate I," cannot serve as a source or norm of the Christian faith, since a person is truly "regenerate" only as long as he, with simple faith, believes Holy Scripture, Mark 16, 15, 16: "He that believeth not shall be damned." The "regenerate heart" which modern rationalistic theologians would set up as a standard of faith is, in the final analysis, the carnal and unbelieving mind of an unregenerate person, rising in rebellion against the mysteries of the faith. This is proved by the fact that practically all who would make their "regenerate heart" a norm of faith deny both the inspiration and the infallibility of Holy Scripture. Such an outrage, however, no truly regenerate heart will perpetrate.

From all this it is clear that all theologians who reject Holy Scripture as the only source and standard of faith have fallen into the error of a most pernicious self-delusion. Their very insistence upon another source and norm outside Holy Scripture proves the spirit of unbelief by which their minds, either consciously or unconsciously, are actuated. Rationalistic theology demands other norms than the Word of God, just because it is rationalistic and unchristian. The believing child of God says with Samuel: "Speak; for Thy servant heareth," 1 Sam. 3, 10. Only blind unbelief and wicked rebellion against God presume to judge His Word by establishing norms of faith in opposition to the revealed divine truth.

Modern rationalistic theology prides itself on its true evaluation of the "historical character" of the Christian religion. But orthodox theology has never denied this "historical character"; in fact, the historicity of Christianity has been always asserted by believing theologians just because of their firm faith in Holy Scripture. Yea, just because of their faith in the "historical character" of the Christian religion they are opposed to all norms which are put forth against Holy Scripture. For "historical Christianity" can be learned only from the Bible, not from any other source. Tradition cannot reveal it to us, nor can human reason originate it. Only what Christ and His holy apostles tell us of the Christian religion in the holy Bible is "historical Christianity." The "historical Christ" whom modern rationalistic theologians wish to construct outside Holy Scripture and the "historical Christianity" which they desire to build up apart from Holy Scripture are both alike unhistorical and false, for they are figments of their unbelieving minds. For the true "historical Christian religion" we must rely solely on the Bible, Matt. 28, 19, 20; John 8, 31, 32; 17, 20; Eph. 2, 20.

In short, rationalistic theology is a product of unbelief and as such intrinsically false, ungodly, and unscriptural. Our divine Lord invariably affirmed, "It is written"; modern rationalistic theologians reject that formula with contempt and substitute for it their own subjective opinion, "I believe," and, "I think." Thus they teach their own word, not the Word of God. Modern rationalistic theology can be cured of its ingrained falsity only by returning to Holy Scripture and by adopting Luther's fundamental principle: "*Omnis fiducia vana est, quae non nititur Verbo Dei. Deus solo suo Verbo voluit suam voluntatem, sua consilia deformari nobis, non nostris conceptionibus et imaginationibus.*" (St. L. Ed., VI, 70; III, 1417.)

11. Divisions of Theology Conceived as Doctrine.

Theology, considered objectively, is Christian doctrine, or Bible doctrine, which, as we have seen before, is inspired in all its parts, so that in the whole Bible there is not a single teaching which is not divinely given and useful for salvation. Nevertheless, while it is

the scope and purpose of the entire Bible to save sinners from eternal perdition, distinctions must be made between the various Bible doctrines regarding their special function and importance. We thus speak of: 1. Law and Gospel; 2. fundamental and non-fundamental doctrines; 3. theological problems, or open questions.

1. LAW AND GOSPEL.

The distinction between Law and Gospel is one made by Holy Scripture itself. For while at times the term *Law* is used for the entire Word of God or every revealed truth in Holy Scripture (Ps. 1, 2; 19, 7; 119, 97), nevertheless this term, in its proper and narrow sense, has a distinct meaning, which properly does not apply to the whole revealed Word of God. So, too, the term *Gospel* is sometimes applied to the entire doctrine of the Bible (Mark 16, 15. 16; 1, 1; 1, 15; Rom. 2, 16; Matt. 28, 19. 20); yet in its strict sense this term denotes a definite message, which must not be identified with the entire Scripture content. Therefore, properly or strictly speaking, the Law is not Gospel, nor is the Gospel Law, but the two are opposites. Accurate definitions of them will readily prove this. Thus the Formula of Concord defines the Law: "The Law is properly a divine doctrine, which teaches what is right and pleasing to God and reproves everything that is sin and contrary to God's will." The same confession defines the Gospel in its narrow sense as follows: "The Gospel is properly such a doctrine as teaches what man who has not observed the Law and therefore is condemned by it is to believe, namely, that Christ has expiated, and made satisfaction for, all sins and has obtained and acquired for him, without any merit of his, forgiveness of sins, righteousness that avails before God, and eternal life." (Form. of Conc., Ep. V, 2. 4.) These definitions are Scriptural and nicely show the radical difference between the Law and the Gospel. How essential this difference is, is obvious from the fact that Holy Scripture expressly excludes the Law from the province of salvation. Its pronouncement is: "By grace are ye saved, . . . not of works," Eph. 2, 8. 9. "Therefore by the deeds of the Law there shall no flesh be justified," Rom. 3, 20. "Therefore we conclude that a man is justified by faith, without the deeds of the Law." v. 28.

This distinction between the Law and the Gospel, which is so clearly taught in Holy Scripture, the Christian theologian must conscientiously observe and neither weaken the condemning force of the Law nor diminish the saving comfort of the Gospel. He must declare without qualification the whole guilt and condemnation of sin which the Law reveals, Ezek. 3, 18. 19: "When I say unto the wicked, Thou shalt surely die, and thou give him not warning nor speakest to warn the wicked from his wicked way to save his life, the same wicked man shall die in his iniquity, but his blood will I require at thine hand." So also the Christian theologian must proclaim fully and without any

qualification the whole consolation of the Gospel with its matchless offer of divine grace, pardon, and eternal life. Matt. 11, 28: "Come unto Me, all ye that labor and are heavy laden, and I will give you rest." 1 Cor. 2, 2: "For I determined not to know anything among you save Jesus Christ and Him crucified." Unless the Law and the Gospel are thus preached as two distinct and contradictory doctrines (*plus quam contradictoria*), the Christian religion is eviscerated of its distinct content, is paganized through the introduction of work-righteousness as a cause of salvation, and is rendered incapable of saving sinners. The sinner indeed needs the Law in order that he may know his sin and the condemnation of God which rests upon him because of his sin; but he needs the Gospel in order that he may know divine grace, which through Christ Jesus has fully removed his sin and offers to him forgiveness of all sins. Gal. 3, 10: "Cursed is every one that continueth not in all things which are written in the Book of the Law to do them." Gal. 3, 13: "Christ hath redeemed us from the curse of the Law, being made a curse for us." Whenever the Law with its condemnation is weakened and sinners are taught to rely for salvation on the works of the Law, even in part only, also the Gospel is being corrupted, since a weakened Law means a weakened Gospel. The final result is that the sinner is robbed of the salvation which is offered in the Gospel; for this offer is received only by those who implicitly trust in its divine promises and cast themselves on God's mercy, in short, by those who absolutely repudiate the error of salvation by works. Gal. 5, 4: "Christ is become of no effect unto you whosoever of you are justified by the Law; ye are fallen from grace." Gal. 3, 10: "As many as are of the works of the Law are under the curse." As the Law must forever remain the "ministry of condemnation," 2 Cor. 3, 9, so the Gospel must forever remain the "ministration of righteousness." For a person is a Christian only in so far as he comforts himself against the terrors of conscience with the free and full promise of forgiveness "without the deeds of the Law."

This fundamental truth requires special emphasis to-day in view of the fact that both Romanism and modern Protestant sectarianism have discarded the Scriptural distinction between Law and Gospel and have mingled the two into each other. (Cp. Pieper, *Christliche Dogmatik*, I, 84 ff.) The reason for this is obvious. Both Romanism and modern sectarianism are basically paganistic, since they insist upon work-righteousness as a condition of salvation. However, where work-righteousness is consistently taught, the distinction between the Law and the Gospel must be eliminated, and each is deprived of its distinctive character. Salvation by works has room only in that type of theology which affirms that sin is not as hideous as Holy Scripture pictures it and that divine grace is not as glorious as the Gospel pro-

claims it. In other words, the paganistic error of salvation by work-righteousness is possible only if neither the Law nor the Gospel is taught in its truth and purity. Against this pernicious corruption of God's holy Word let every true theologian be warned. Our divine Lord says: "Whosoever therefore shall break one of these least commandments and shall teach men so, he shall be called the least in the kingdom of heaven." And St. Paul writes: "But though we or an angel from heaven preach any other gospel unto you than that which we have preached unto you, let him be accursed," Gal. 1, 8. — With regard to the use of the Law and the Gospel the following distinctions must be conscientiously observed: —

1. Knowledge of sin must be taught from the Law; however, forgiveness of sin must be taught from the Gospel. Rom. 3, 20: "Therefore by the deeds of the Law there shall no flesh be justified." Rom. 1, 16, 17: "I am not ashamed of the Gospel of Christ; for it is the power of God unto salvation to every one that believeth. . . . For therein is the righteousness of God revealed from faith to faith, as it is written, The just shall live by faith." All who teach forgiveness of sin from the Law or on the basis of work-righteousness are not Christian theologians, but pseudapostles, Gal. 5, 4. "I would they were even cut off which trouble you," Gal. 5, 12. Because by the Law there is knowledge of sin, it must be preached to secure sinners, who, filled with carnal pride, refuse to admit their guilt. Rom. 3, 19: "That every mouth may be stopped and all the world may become guilty before God." On the other hand, the Gospel must be proclaimed to contrite hearts, that is, to penitent sinners, humbled by the Law, who seek salvation as a free gift and without any assertion of even the least merit of their own. Luke 4, 18: "He hath anointed Me to preach the Gospel to the poor; He hath sent Me to heal the broken-hearted." It is needless to say that the right apportionment of Law- and Gospel-preaching must remain a matter of pastoral wisdom. Nevertheless the true minister of Christ is a Gospel preacher and will therefore not deny his hearers a full and overrunning measure of Gospel comfort.

2. By means of the Law the Christian theologian teaches what good works are; but by means of the Gospel he produces true joy and zeal to do good works, Matt. 15, 1—6; 22, 35—40; 19, 16—22; Rom. 12, 1; Gal. 5, 24—26; Eph. 6, 5—10; 2 Cor. 8, 8, 9, etc. These diverse functions of the Law and the Gospel have been fittingly expressed by the axiom: *Lex praescribit; evangelium inscribit*. Luther writes: "A legalistic preacher compels by threats and punishments; a preacher of grace calls forth and moves by showing divine goodness and mercy." (St. L. Ed., XII, 318.)

3. The Law checks sin only outwardly, while it increases sin inwardly; but the Gospel, by converting the sinner, destroys sin both

inwardly and outwardly. Rom. 7, 5: "For when we were in the flesh, the motions of sin, which were by the Law, did work in our members to bring forth fruit unto death." V. 6: "But now we are delivered from the Law, that being dead wherein we were held, that we should serve in newness of spirit and not in the oldness of the letter." V. 14: "Sin shall not have dominion over you; for ye are not under the Law, but under grace." This important truth is stated in the axiom: "*Lex necat peccatorem, non peccatum; evangelium necat peccatum, non peccatorem.*" Luther writes: "Hence, whosoever knows well this art of distinguishing between Law and Gospel, him place at the head and call him a doctor of Holy Scripture." (St. L. Ed., IX, 802.)

2. FUNDAMENTAL AND NON-FUNDAMENTAL DOCTRINES.

The doctrines of Holy Scripture have been fittingly divided into fundamental and non-fundamental doctrines. The purpose of this division is not to discard certain teachings of the Word of God as practically unimportant or unnecessary. Such a procedure would be in direct opposition to Scripture itself. Matt. 28, 20: "Teaching them to observe all things whatsoever I have commanded you." Rom. 15, 4: "For whatsoever things were written aforetime were written for our learning that we through patience and comfort of the Scriptures might have hope." According to these words, God demands of the Christian theologian that he teach the entire Scriptural content, adding nothing and taking away nothing. Nevertheless the distinction of which we here speak is fully Scriptural and serves an excellent purpose. It helps the Christian theologian to recognize and distinguish those doctrines of God's Word which "are so necessary to be known that, when they are not known, the *foundation* of faith is not savingly apprehended or retained." (Hollaz.) In other words, the fundamental doctrines are those "which cannot be denied consistently with faith and salvation because they are the very foundation of the Christian faith." (Quenstedt.) In order that we may understand this, we must remember that not everything which Holy Scripture teaches is the object or foundation of justifying and saving faith. For instance, we are not saved by believing that David was king or that the Pope at Rome is the great Antichrist. However, the Christian theologian does not for that reason deny these facts, for they are based upon God's infallible Word. But these truths which the theologian accepts as such are non-fundamental as far as saving faith is concerned. Saving faith is faith in the forgiveness of sin through the vicarious atonement of Jesus Christ, or trust in God's justification of a sinner without the works of the Law, for Christ's sake. That is the essence of the Christian religion, the foundation on which the entire Christian hope is built. Of this essence and foundation nothing can be removed without destroying the whole

Christian religion. Any one who denies even a particle of this fundamental doctrine is outside the pale of the Christian Church. Luther says very correctly: "This doctrine [of justification by faith] is the head and corner-stone, which alone begets, nourishes, builds up, preserves, and protects the Church, and without this doctrine the Church of God cannot exist one hour." (St. Louis Ed., XIV, 168.) Again: "As many in the world as deny it [justification by faith] are either Jews, or Turks, or papists, or heretics." (St. Louis Ed., IX, 29.) Because of its paramount importance our Lutheran dogmaticians have called the doctrine of justification by grace through faith in Christ's vicarious satisfaction "the most fundamental of all doctrines" (*omnium fundamentalissimum*).

The doctrine of justification by grace through faith in Christ's atonement, however, presupposes and includes other fundamental doctrines. These are —

1. *The doctrine of sin and its consequences.* All who deny the Scriptural doctrine of sin cannot have saving faith because saving faith is implicit trust in God's gracious forgiveness of sin. The true Christian believes that all his sins, both original and actual, are fully pardoned for Jesus' sake. In other words, he believes both the divine Law, which condemns sin, and the divine Gospel, which pardons sin. Both doctrines, the doctrine of sin and that of forgiveness of sin, are fundamental. This truth our Savior affirms when He says that "repentance and forgiveness of sins should be preached in His name among all nations," Luke 24, 47. According to Christ's direction the preaching of repentance for sin, or of contrition, must precede the preaching of forgiveness. Our divine Lord further illustrates this great truth by the parable of the Pharisee and the Publican. The Pharisee, who did not believe the Scriptural doctrine of sin and who therefore did not regard himself as a sinner, could not be justified; in his opinion he had no need of justification and forgiveness. The publican, on the other hand, believed the fundamental doctrine of sin, declared himself guilty and lost, and, trusting in divine grace, received forgiveness through faith. In short, saving faith can exist only in a contrite heart, that is, in a heart which is terrified and sorry because of its sin. Is. 66, 2: "To this man will I look, even to him that is poor and of a contrite spirit and trembleth at My Word." Is. 57, 15: "I dwell with him that is of a contrite and humble spirit." Ps. 34, 18: "The Lord is nigh unto them that are of a broken heart and saveth such as be of a contrite spirit." Cp. Ps. 51, 16, 17; Luke 4, 18; Matt. 11, 28. Hence we rightly classify the doctrine of sin among the fundamental doctrines of Holy Scripture.

2. *The doctrine of the Person of Christ.* The doctrine of the Person of Christ is fundamental because saving faith is trust in the divine-human Redeemer who died for the sins of the world. For this

is faith
an En
claims,
man," v
of God,
20, 28;
the vica
for recor
themselv
death, G
doctrine
gratia an
the syne
extra ecc

reason the denial both of Christ's true deity and of His true humanity makes saving faith impossible. Our divine Lord very severely discountenanced the opinions of those who regarded Him as John the Baptist, Elias, Jeremias, or as one of the prophets and required of His disciples that they believe in Him as "the Christ, the Son of the living God," Matt. 16, 13—17; cp. also 1 John 1, 1—4. Modern rationalistic theology, which denies the true deity of Christ and ascribes deity to Him only *honoris causâ* (cp. Ritschl's declaration: "In our judgment we ascribe to Him the value of a God"), is not Christian, but Unitarian and so *extra ecclesiam*; that is to say, the doctrine of God which modern rationalistic theology inculcates is essentially paganistic, for it rejects the true God of the Bible. It is self-evident that true faith in the divine Christ must include also faith in the Triune God. In other words, the true Christian who believes in the deity of Christ believes also that the true God is none other than the *unus Deus*, Father, Son, and Holy Ghost; for without faith in the Father no one can believe in the Son, Matt. 16, 17; 11, 27; and again, without the Holy Ghost no one can call Jesus Lord, 1 Cor. 12, 3; Rom. 8, 15; John 16, 13—15. The Scriptural doctrine of the Holy Trinity is therefore as fundamental as is that of the deity of Christ. — However, also the doctrine of Christ's true humanity is fundamental; for the denial of Christ's substantial humanity (cp. the error of the Docetae) implies the denial of His actual suffering and death. Saving faith is trust in the vicarious atonement of the theanthropic Christ (*θεάνθρωπος*), John 1, 14—17: "The Word was made flesh; . . . and of His fulness have all we received grace for grace. . . . Grace and truth came by Jesus Christ." Hence we rightly classify among the fundamental doctrines of the Christian religion the doctrines of the Holy Trinity, of Christ's true deity, and of His true humanity.

3. *The doctrine of Christ's vicarious atonement.* Saving faith is faith in Christ, not merely as a Teacher of the divine Law or as an Example of Virtue or as the "Ideal Man," as modernistic theology claims, but it is faith in Christ as "the Mediator between God and man," who has given His life as a ransom for many, and the "Lamb of God, which taketh away the sin of the world," 1 Tim. 2, 5, 6; Matt. 20, 28; Eph. 1, 7; John 1, 29. All who decline to put their trust in the vicarious satisfaction of Christ (Is. 53, 1—6) are obliged to trust for reconciliation and pardon in their own good works and thus sever themselves from the grace of God secured by Christ's substitutionary death, Gal. 5, 4. That is true of all who depart from the Scriptural doctrine of justification by grace through faith and reject the *sola gratia* and the *sola fide*. The Semi-Pelagianist, the Arminianist, and the synergist, if they consistently hold to their error, are as much *extra ecclesiam* as is the rationalist and the Modernist. The warning

of the Apology is well in place: "But most of those errors which our adversaries defend, overthrow faith, as their condemnation of the article concerning the remission of sins, in which we say that the remission of sins is received by faith. Likewise it is a manifest and pernicious error when the adversaries teach that men merit the remission of sins by love to God prior to grace. In the place of Christ they set up their works, orders, masses, just as the Jews, the heathen, and the Turks intend to be saved by their works." (Art. IV, 22.) If within those churches that teach the paganistic doctrine of work-righteousness individual persons still remain Christians, this is due to the paramount grace of God, as the Apology rightly reminds: "Therefore, even though Popes or some theologians and monks in the Church have taught us to seek remission of sins, grace, and righteousness through our own works and to invent new forms of worship, which have obscured the office of Christ and have made out of Christ, not a Propitiator and Justifier, but only a Legislator, *nevertheless the knowledge of Christ has always remained with some godly persons.*" (Art. III, 271.)

4. *The doctrine of the Word of God.* The Word of God, that is, the external Word of the holy Gospel, which Christ commanded His blessed apostles to preach and teach to all nations (Matt. 28, 19, 20; Mark 16, 15, 16) and which is set forth in Holy Scripture, is both the *object* and the *means* of saving faith. It is the object of saving faith because saving faith believes the Gospel, Mark 1, 15; Rom. 1, 1, 2; it is the means of saving faith, since saving faith is engendered only through the Gospel, Rom. 10, 17; 1, 16; John 17, 20; Jas. 1, 18. Every "faith" that is not produced through the Word of God is not faith, but a figment of the mind or fancy. Such faith Luther rightly styles "faith in the air." True, saving faith is always God-made, never man-made, 1 Tim. 6, 3. 1 Cor. 2, 1—5: "That your faith should not stand in the wisdom of men, but in the power of God." For this reason the doctrine of the Word of God is likewise a fundamental doctrine. The penalty of the rejection of the Gospel is damnation, Mark 16, 15, 16.

5. *The doctrine of the resurrection.* Modern rationalistic theology discards the Scriptural doctrine of the resurrection, denying both Christ's glorious resurrection and the resurrection of all the dead. In place of the resurrection it teaches the immortality of the soul. Holy Scripture, however, affirms that the denial of the resurrection involves the denial of the entire Gospel of Christ, 1 Cor. 15, 12—19. Those who deny the resurrection it unqualifiedly condemns as having made shipwreck of their faith and erred concerning the truth, 1 Tim. 1, 19, 20; 2 Tim. 2, 17, 18. Hymenaeus and Alexander, who denied the doctrine of the resurrection, were delivered by St. Paul "unto Satan that they may learn not to blaspheme." The denial of

the resurrection is therefore tantamount to blasphemy of Christ. It is for this reason that we classify the doctrine of the resurrection among the fundamentals of the Christian religion.

When we speak of the fundamental doctrines of the Christian religion, we mean, of course, these doctrines as they are presented in Holy Scripture, not the dogmatic formulation of these teachings or the dogmas of the Church. Dogmas may be faulty; the teachings of Holy Scripture are infallible. Nevertheless it must be borne in mind that, whenever the doctrines of Holy Scripture have been formulated correctly, the rejection of such dogmas or creeds is nothing less than the rejection of Holy Scripture itself. Thus Modernists who reject the Apostles' Creed or the Nicene Creed or the Athanasian Creed reject the very Word of God, because the doctrines expounded and defended in these confessions are the teachings of Holy Scripture.

JOHN THEODORE MUELLER.

(To be continued.)

Schreibfehler in den Büchern Samuels.

Daß der hebräische und griechische Text der Heiligen Schrift, wie wir ihn in unsern jetzigen Bibelausgaben vor uns haben, das inspirierte Wort Gottes ist, und zwar auf Grund wörtlicher Eingebung, das steht für jeden lutherischen Theologen von vornherein fest. Daß aber diese Inspiration auch die massoretischen Punkte mit einschließe, wie man in reformierten Kreisen zuerst behauptete, und daß sie auch alle Schreibfehler bis auf diesen Tag ausschließe, das sind Annahmen, die sich einfach nicht mit den uns vorliegenden Tatsachen vereinbaren lassen. Die Männer, die im Laufe der Jahrhunderte die Abschriften der heiligen Bücher besorgten, waren gewöhnliche, oft sogar verhältnismäßig ungelehrte Menschen, die darum auch leicht irren konnten, besonders in einem rein menschlichen und darum zum Teil mechanischen Unternehmen, wie es das Abschreiben von Texten nun einmal ist. Wollten wir die Möglichkeit und das tatsächliche Vorhandensein von Schreibfehlern leugnen, so würden wir gelegentlich mit der Schwierigkeit von Scheintwidersprüchen zu rechnen haben.

Diese Tatsachen kennen wir, und mit ihnen rechnen wir, indem wir die Grundsätze einer konservativen Hermeneutik zur Anwendung bringen. Es ist nämlich ein gewaltiger Unterschied zwischen wirklicher, vernünftiger Textkritik und der in manchen Kreisen noch heute üblichen Konjekturealkritik zu beachten. Erstere geht rein objektiv zu Werke, indem sie sich lediglich bemüht, „über die ursprüngliche Gestalt des Textes sich Gewißheit zu verschaffen“ (Fürbringer); letztere geht mit subjektivem Vorurteil an die Verstümmelung des Textes, und zwar meistens im Interesse der höheren Kritik.

Es wird gewiß keinem Menschen, der mit der Sachlage vertraut ist, einfallen, dem großen Reformator Luther Mangel an Respekt vor der Heiligen Schrift zur Last legen zu wollen. Und doch hat dieser ganz offen Textkritik geübt, in ganz unbefangener Weise. So schreibt er mit Bezug auf Apost. 13, 20: „Daher ist es ein offenkundiger Irrtum in der Apostelgeschichte, Kap. 13, durch einen Fehler der Schreiber. Die lateinische Übersetzung ist zweifach falsch, weil sie 450 Jahre setzt vor den Richtern während der Austeilung des Landes und zwingt den Thra, bis in die Jahre Isaaks zurückzugehen. Der griechische Text aber ist verfälscht durch Irrtum des Schreibers, der sich leicht zutragen konnte, indem er τετρακοσίαις für τριακοσίαις schrieb.“ (XIV, 600.) Zu 1 Petr. 4, 6. 7 bemerkt er: „Es ist eine wunderliche Rede, was es auch ist. Ob der Text ganz zu uns kommen, oder ob etwas herausgefallen sei, weiß ich nicht.“ (IX, 1086.) In seinen Randglossen findet sich zu Joh. 18, 15 die Bemerkung: „Wie sollte stehen der Vers: Und Hannas sandte ihn gebunden zu dem Hohenpriester Kaiphas, . . . unten [B. 24]. Ist von dem Schreiber verkehrt im Umwerfen des Blatts, wie oft geschieht.“ (VIII, 1849.) Zu Apost. 13, 6: „Ist nicht gewiß, ob der Text verändert sei.“ (Kol. 1852.) Zu Apost. 13, 20: „Ist des Schreibers Irrtum, der vier für drei geschrieben hat, welches leicht ist geschehen im Griechischen.“

Beim sorgfältigen Studieren des alttestamentlichen Textes fällt es auf, daß die Zahl der Schreibfehler in den Büchern Samuels eine verhältnismäßig große ist, und es dürfte sich darum wohl der Mühe lohnen, sich die hauptsächlichsten dieser Fehler etwas näher anzusehen, um das richtige Verständnis des Textes zu gewinnen. Während es sich in keinem Falle um Grundwahrheiten der Schrift handelt, so bringt die vernünftige und schriftgemäße Lösung der Schwierigkeiten doch die Genugtuung, daß wir wahrscheinlich den genauen ursprünglichen Text gewonnen haben. A priori wie a posteriori steht uns die Wahrheit des Schriftwortes fest. Der Übersicht halber erfolgt die Zusammenstellung tabellarisch.

1 Sam. 2, 3. Hier hat der überlieferte Text $\text{וְלֹא יִשְׁלַח ה' אֶת הָעָם בְּיָדָאֵל}$. Luther hat der vermeintlichen Negation wegen übersetzt: „Und [der Herr] läßt solch Vornehmen nicht gelingen.“ Aber schon die Massora zählt dies Versglied zu den Stellen, in welchen אֵל für י steht. Vgl. Ez. 21, 8. Vielleicht liegt auch die Tatsache einer doppelten Schreibweise vor. Zu übersetzen: „Nicht abgewogen sind die Taten“, würde den ganzen Zusammenhang stören, denn es ist von Jehovah die Rede, der die frechen Aussprüche der Gottlosen hört. Die Fassung Keils ist daher ohne Zweifel richtig: „Denn ein allwissender Gott ist der Herr, und bei ihm sind abgewogen die Taten.“

1 Sam. 4, 13. Hier steht im Text von Eli, daß er saß עַל הַכִּסֵּא וְיָדָאֵל wobei aber י ganz offenbar Schreibfehler ist für יָ ; denn er saß auf einem Stuhle zur Seite des Weges, neben dem Weg.

1 Sam. 6, 18. Dies ist die bekannte Stelle, die Luther übersetzt hat: „und bis an das große Abel“. Ein Vergleich mit V. 14 aber zeigt sofort, wo der Fehler steckt, daß nämlich ein Schreiber flüchtig gesehen oder ungenau gehört hat; denn auf dem Ader Josuas war ein großer Stein, אֶבֶן גָּדוֹל, auf den das Volk die Lade des Herrn stellte. Es konnte leicht eine Verwechslung von ל und י finale vorkommen.

1 Sam. 6, 19. Hier liegt die Schwierigkeit, wie oft, in dem Zahlwort. Schon die Wortstellung ist durchaus befremdend: שְׁבָעִים אִישׁ חֲמִישִׁים אֶלֶף אִישׁ, „siebzig Mann fünfzigtausend Mann“. Bedenkt man nun, daß die Umgegend von Bethsames bei der damaligen Besiedlung des Landes ohne Zweifel keine 50,000 Einwohner aufwies, daß keine Volksversammlung einberufen worden war, und daß die Kunde von einer so entfehligen Schlacht ohne Zweifel sofort nach dem nur wenige Meilen entfernten Kirjath-Zearim gedrungen wäre, so sind die Gründe gegen den überlieferten Text durchschlagend. Der Fehler mag so in den Text hineingekommen sein, daß ein Abschreiber das Zahlwort für 50,000, nämlich ל, an den Rand schrieb zur Angabe der Wörter im Text, von einem gewissen Punkte an berechnet. Ein späterer Abschreiber hat dann in verkehrter Meinung das Zahlwort ausgeschrieben und in den Text aufgenommen.

1 Sam. 13, 1: „Saul war ein Jahr König gewesen; und da er zwei Jahre über Israel regiert hatte“ usw. An dieser Stelle sind es wieder Zahlen, die die Schwierigkeit bereiten. Der Satz läßt sich durchaus nicht vereinbaren mit den gewöhnlichen Angaben betreffs der Regierung eines Königs; auch gibt er, wie er da steht, keinen Sinn. Die stereotype Form ist: Ein Sohn von — Jahren war — und regierte — Jahre über Israel (oder: über Juda). Wahrscheinlich sind darum in dieser Stelle die Buchstaben, die die Zahlen bezeichneten, ausgefallen, so daß man lesen sollte: שְׁנַיִם כָּב (22) — (40) כָּב שְׁנָה, „Wierzig Jahre war Saul alt, als er König wurde, und zweiundzwanzig Jahre war er König über Israel“.

1 Sam. 13, 5. Hierzu bemerkt Reil: „30,000 Kriegswagen stehen in gar keinem Verhältnis zu 6,000 Reitern, da nicht nur die Zahl der Kriegswagen stets kleiner als die Zahl der Reiter zu sein pflegt (vgl. 2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 10, 26; 2 Chron. 12, 3“, sondern auch eine solche Zahl von Kriegswagen weder in der heiligen noch in der Profangeschichte bei Völkern, die viel mächtiger als die Philister waren, vorkommt. Die Zahl ist also sicher verderbt und entweder nach dem syrischen und arabischen Text 3,000 (ל' שָׁלָשׁ statt ל' שָׁלֹשׁ) zu lesen oder bloß 1,000 und dann die Entstehung der Zahl 30 daraus zu erklären, daß durch einen Schreibfehler das ל von לִשְׁלֹשׁ zweimal geschrieben und hernach das zweite ל für das Zahlzeichen 30 gehalten wurde.“

1 Sam. 13, 20. 21. Hier ist es nicht sowohl ein eigentlicher

Schreibfehler, der die Schwierigkeit bereitet, obgleich manche Ergeten angenommen haben, daß der Artikel vor וְכָל ausgefallen ist. Neuere Forschungen aber haben die Lösung gebracht, indem sie nachwiesen, daß das in Frage stehende Wort Bezeichnung eines Geldwertes ist. "We now know that these verses should be rendered: 'But all the Israelites went down to the Philistines to sharpen every man his plowshare, and his ax, and his adze, and his hoe, and the price was a *pim* (or *payim*) for the plowshares, and for the axes, and for the three-tined forks, and for the adzes, and for the setting of the goads.' The name of the weight here expresses the price, just as shekel, the name of another weight, does elsewhere." (Barton, *Archeology and the Bible*, 161.)

1 Sam. 17, 34. Hier muß es ganz offenbar heißen $\text{חַי$ (Schaf) statt חֵי , wie der ganze Zusammenhang zeigt. Der Fehler entstand durch falsches Hören, auch dann, wenn der Abschreiber „das Gelesene vor sich hinsprach und dabei auf ähnliche Laute und Worte abirrte“ (Fürbringer).

2 Sam. 8, 4. Die harmonistischen Versuche zu dieser Stelle sind, besonders da es sich wieder um Zahlworte handelt, wohl ganz löblich, aber nicht überzeugend. Keil bemerkt kurz und treffend: Statt 1,700 Reiter hat die Chronika (1 Chron. 18, 4) 1,000 Wagen (רֶכֶב) und 7,000 Reiter (דְּשֵׁימָה). Hiernach ist in unserm Texte hinter אֲרָבָה das Wort רֶכֶב ausgefallen und das Zahlzeichen für tausend mit dem von hundert verwechselt. Denn zu 20,000 Mann Fußvolk stehen in den Ebenen Syriens 7,000 Reiter offenbar in einem richtigeren Verhältnis als 1,700.“ Diese Annahme hat um so mehr für sich, als ja ursprünglich die Zahlzeichen benutzt wurden, nicht die Zahlwörter.

2 Sam. 15, 7. An dieser Stelle läßt sich mit den vierzig Jahren nichts anfangen, so sehr man sich auch bemüht hat, irgendeinen Ausgangspunkt zu finden. Es liegt ohne Zweifel ein Schreibfehler vor, und zwar infolge von Umstellung oder Verschreibung. Es sollte ganz offenbar statt $\text{אַרְבָּעִים שָׁנָה}$ heißen אַרְבַּע שָׁנִים . Es war vier Jahre nach der Rückkehr aus seiner Verbannung, daß Absalom seinen Aufstand ins Werk setzte.

2 Sam. 17, 25. Hier ergibt sich sofort aus einem Vergleich mit 1 Chron. 2, 17, daß ein Abschreiber statt יִשְׁכָּרְיָהוּ , wie es heißen sollte, יִשְׂרָאֵל in den Text hineinbrachte. Hier mögen sowohl die Augen wie die Ohren den Fehler verursacht haben.

2 Sam. 21, 8. Auch hier sind alle Versuche, den überlieferten Text zu harmonisieren, nicht überzeugend; denn daß es sich hier nicht um zwei verschiedene Männer namens Abriel handeln kann, ergibt sich schon daraus, daß dieser Abriel in beiden Fällen, 2 Sam. 21, 8 und 1 Sam. 18, 19, „der Mahalothiter“ genannt wird. Wenn man außerdem darauf bestehen will, daß Michal einem Abriel fünf Söhne geboren hat, so ist nicht zu ersehen, wann dies geschehen sei. Michal war erst Davids Weib, 1 Sam. 18, 27. Als David geflohen war, wurde sie dem Phalti

von Gallim gegeben, 1 Sam. 25, 44. Bei diesem Mann blieb sie auch, bis David sie durch Abner zurückholen ließ, 2 Sam. 3, 13—16, worauf sie Davids Weib war, 2 Sam. 6, 23. Es liegt darum jedenfalls ein Versehen eines Abschreibers vor, sei es, daß er Michal statt Merob setzte (letztere war Abriels Weib, 1 Sam. 18, 19), sei es, daß das Wort „Schwester“ im Texte ausgefallen ist und es eigentlich heißen sollte: „dazu die fünf Söhne der Schwester Michals, der Tochter Sauls“; denn Michal hatte kein Kind, 2 Sam. 6, 23.

2 Sam. 21, 19. Hier fällt sofort auf, daß der Name des Vaters des bethlehemitischen Helden angegeben wird als Jaere=Orgim, während 1 Chron. 20, 5 deutlich steht Jair. Es ist klar, daß an unserer Stelle aus Versehen das **יָרִים** der nächsten Zeile eingefügt wurde. Der Schreibfehler wird also durch Weglassen dieses Wortes ausgemerzt.

2 Sam. 22, 7. Während unser Text hier **אֶרְאָא** liest, und zwar auch in dem zweiten Glied der ersten Vershälfte, hat der Psalm (18, 7) das parallele **יִרְאָא**. Der Fehler entstand dadurch, daß der Abschreiber die Wörter, die er vor Augen hatte, nicht genau behielt, bis er den Satz vollendet hatte. Jedenfalls ist nach der Psalmstelle zu amendieren.

2 Sam. 23, 8. Daß diese Stelle den Übersetzern große Schwierigkeiten bereitet hat, zeigt ein Vergleich der Authorized Version mit Luthers Text. Erstere hat: „The Tachmonite that sat in the seat, chief among the captains; the same was Adino, the Eznite“ und letzterer: „Jasabeam, der Sohn Hachmonis, der Vornehmste unter dreien.“ Luther bemerkt zu diesem Verse: „An diesem Ort steht's im Hebräischen also: Dies sind die Namen der Helden Davids: Josef, Besebeth, Thachmoni, der Vornehmste unter dreien. Ipse adino haeznib, und schlug achthundert auf einmal. Da achten wir, der Text sei durch einen Schreiber verderbt, etwa aus einem Buch unkenntlicher Schrift und von bösen Buchstaben, und sei also adino für orer und haeznib für ethhanitho gemacht. Denn die Ebraei wohl wissen, wie man in böser Handschrift kann Daleth für Res, Vau für Nun, He für Thau, und wiederum, lesen. Darum haben wir's nach dem Text 1 Chron. 12, 11 korrigiert, denn der Text an diesem Ort nichts gibt.“ (VIII, 1712.) über den Scheinwiderspruch in der zweiten Vershälfte spricht sich Luther zu 1 Chron. 11, 11 so aus: 2 Sam. 23, 8 stehen achthundert. Wer einen Haufen von achthundert angreift und schlägt dreihundert tot und die fünfhundert in die Flucht, der hat sie alle achthundert geschlagen.“ (VIII, 1718.)

2 Sam. 23, 20. In diesem Verse hat der überlieferte Text **אִישׁ אֶחָד**, womit sich nichts anfangen läßt. Aus irgendeinem Grunde ist hier Lamed ausgefallen, und es sollte heißen **אִישׁ אֶחָד**, wie es auch die Übersetzungen geben.

2 Sam. 23, 25. Hier ist der Schreibfehler jedenfalls in der Parallelstelle 1 Chron. 11, 27, da das **הַחֲרָרִי** in unserm Verse mit Nicht. 7, 1 übereinstimmt. (Fürbringer.)

2 Sam. 24, 13. Auch hier ist es wieder ein Zahlzeichen, das den Scheinwiderspruch mit 1 Chron. 21, 12 verursacht hat. Das Zahlzeichen für drei ist 3, das für sieben ist 7, und darum war eine Verwechslung beim Abschreiben sehr leicht möglich. Jedenfalls ist drei zu lesen statt sieben.

2 Sam. 23, 34. Zu diesem Verse vergleiche man 1 Chron. 12, 35. 36. Wahrscheinlich ist der Text so wiederherzustellen, daß man liest: Eliphelet, der Sohn Urs; Gopher, der Maachathiter.

Wenn wir auf diese Weise ganz sachlich und objektiv, genau nach Luthers Vorbild, Textstudien treiben, dann werden wir durch Gottes Gnade unserer Sache immer gewisser. P. E. R e s h m a n n.

The Preacher and Allegorical Interpretation.

(A Conference Essay.)

In discussing this subject, I am well aware that I am not plowing in virgin soil, but merely following the furrows of various width and depth made by Lutheran theologians ever since the days of the Reformation. Allegorical interpretation has been a big theme in books of the prominent leaders of our Church on dogmatics and hermeneutics. Our own fathers looked into its status and merits, as several synodical reports and various books of Dr. Walther testify. Hence it is an old matter that we are here subjecting to scrutiny. But it will appear, I think, that its consideration, even in so practical, matter-of-fact, superficial an age as ours, which has no time to waste on allegories, types, and symbols, will not be superfluous. We are to-day intending to approach the subject of allegorical interpretation especially from the point of view of the preacher.

The first thing for the preacher to remember is that according to the intimation of the Scriptures themselves there *are* allegories in the Bible. Before I enlarge on this, it will be necessary to define the term. What is an allegory? "An allegory," so says the *Standard Dictionary*, "is an extended simile, with the comparative words and forms left out." It is, so the dictionary continues, "a form of the figure of comparison in which the real subject is never directly named, but left to be inferred." An extended simile, with the comparative words and forms left out — that is a good definition. Let me illustrate. George Washington stood in his day and time like a sturdy oak whose roots have penetrated far into Mother Earth and whose massive trunk bids defiance to all the winds that blow. That is a simile. Here you have the word of comparison, namely, "like." When I say, however, George Washington was a sturdy oak whose roots have penetrated far into Mother Earth and whose massive trunk bids defiance to all the winds that blow, I no longer have a simile,

but a metaphor; the comparative word is left out. Now, how can we get an allegory out of this? Somewhat in this fashion: In the second half of the eighteenth century a sturdy oak stood in America whose roots penetrated far into Mother Earth and whose massive trunk bade defiance to all the winds that blow. That is a little allegory. The comparative word is left out and the subject of the comparison is not mentioned, but left to be inferred, in agreement with the second sentence from the *Standard Dictionary* which I read before. The matter will become still plainer to us if we think of some well-known allegories in the English language. The most famous one, of course, is *Pilgrim's Progress* by John Bunyan, which ostensibly is the story of an individual who after much trouble and many harassing experiences finally reached the distant city which he had made his goal. Bunyan used this method to depict a Christian's trials and temptations, because he felt it was a very effective device. That he in this manner gave us a far more gripping work than a straightforward recital of the experiences of a Christian would have been nobody will deny. To think of American literature for a minute—Hawthorne was very fond of writing allegories. In the *Mosses from an Old Manse* there is one of great power entitled "Young Goodman Brown." It tells the story of a young man who, in spite of the entreaties of his good wife, called "Faith," went forth one evening to keep an appointment with a companion who resembled himself very much. The result of the adventure was that young Brown lost all confidence in his wife, his pastor, and in other fellow-Christians and finally died without any hope. The story evidently is to portray the evil that results when one follows the wicked impulses of one's own heart and gives room to doubts. Here you have allegories, extended similes, comparisons, the words of comparison being omitted and the objects or persons that the writer wishes to speak about not being mentioned, but left to be inferred. Through the curiosity which is aroused and the joy of discovery which the hearer or reader feels as he makes plain to himself the points of the story this method of presenting lessons or truths gets to be very telling.

Now, in the Bible, as I said, we have allegories. That is something which even those who have only a very superficial knowledge of the Bible would expect to be the case. It is a book written not only in human language, but in live, striking language, betokening in many a case deep feeling, and whenever you have language of this type, pictures, figures, tropes, — an allegory is a trope, — come in in great number and quite naturally.

Let us be thankful that our Bible is written in such a style. God could have given His Word to us in a sort of scientific, technical language, reminding one, let us say, of the language of algebra, using liberally x , y , z and other colorless symbols. All His great truths He

could have given to us in the style of propositions like those that puzzled and wearied some of us in *Wentworth's Geometry*. But God in His great mercy chose to use a different vehicle for bringing to us the message of the great deeds He performed for mankind—our own speech, full of energy and emotion, pulsating with real life, simple and yet majestic, aglow in many places with the fervor of true poetry, abounding in passages of unsurpassed beauty and grandeur. What a garden for us to revel in, exhibiting the "rose of Sharon," the "lilies of the field," which the gorgeous raiments of Solomon could not begin to equal, the cedars of Lebanon, the vine and the fig-tree beneath which each one of us can dwell in safety. Where such a language is spoken, there it is likely allegory will not in vain ask for admittance.

That the Bible contains allegories is at once proved by St. Paul's statement in Gal. 4, 24: "which things are an allegory," *hatina estin allēgorumena* in the Greek. It is such a remarkable passage that we have to dwell on it a little. Paul, in this section of Galatians, is engaged in proving that the Ceremonial Law is no longer in force. We may imagine that the Judaizers whom he had to oppose quoted many texts from the Old Testament to show that Paul was teaching wrong doctrine. With great emphasis they undoubtedly referred to the institution of circumcision in Gen. 17, where God had said, vv. 13, 14: "My covenant shall be in your flesh for an everlasting covenant. And the circumcised man child whose flesh of his foreskin is not circumcised, that soul shall be cut off from his people; he hath broken My covenant." This institution, of course, was to be in force only so long as the children of Israel were to be the people of God in a peculiar sense, that is, during the Old Testament dispensation. The covenant was to be everlasting indeed, lasting to the very end of the existence of Israel as a special nation, more favored than other peoples. But the text, we need not doubt, was quoted to prove that Paul's teaching was absolutely wrong and wicked when he proclaimed freedom from the Law and circumcision. Now, in his violent controversy with these enemies of the saving truth he meets them on their own ground and quotes the Old Testament, too. They appeal to the Law. Very well, to the Law we shall go, he says. "Tell me, ye that desire to be under the Law, do ye not hear the Law?" And then he tells the story of Hagar, the mother of Ishmael, and of her and her son's expulsion from the house of Abraham, "which things are an allegory," he adds, that is, this story has an allegorical significance. It points, as Paul continues to show, to the two covenants, the covenant of the Law and the covenant of grace, Hagar standing for Mount Sinai and Sarah standing for the heavenly Jerusalem. It indicates that all who place themselves on the Law as the means of salvation will ultimately be cast out and not reach the goal that the

children of God are striving for, the Jerusalem above. You may say that, when you read the Old Testament story, you never thought of its having such a significance. But here you have the word of the inspired apostle. He is interpreting Scripture for you, and certainly the Holy Spirit, who had both Genesis and Galatians written for us, knew what He meant to say. It is a point to which I shall recur a little later. Here my interest is merely to show that the Bible itself asserts that it contains allegories.

One class of passages containing figurative language I have no doubt you have been thinking of for some time and have been waiting for me to mention it — the parables of Jesus, those exquisite little gems in the New Testament which stand without a rival in all literature. There is a debate on about the question whether they should be called allegories. That they meet all the requirements of the definition given above seems plain. Terminology here is not uniform. It must be remembered that in the New Testament the noun *allegoria* does not occur. We have the participle *allēgorumena* (Gal. 4, 24); that is all. The ancients, in the literature that has come down to us, use the term a good deal in books that deal with style. The word needed no explanation, the etymology was sufficiently clear. They used the verb *allegoreo*, as Liddell and Scott inform us, thus: "to speak so as to imply something other than what is said." The author of the famous work *On the Sublime*, known as Longinus and supposed to have been a contemporary of St. Paul, uses the word *allegoria*. He says that the stories about the gods in Homer, sublime though they are (in his view), have to be taken *kat' allegoriam*, by way of allegory; otherwise they are irreligious and improper. But the word was used in an indefinite way. It could be applied, it seems, to cover all cases where a person spoke or interpreted something in such a way that the sense was different from what the words seemed to say. As far as I can find, the Greeks would have been willing to call the parables of Jesus *allegoriae*. With respect to the word *parabolē* (parable) we have to say that it is used a number of times in the New Testament and in a very free way. In the gospels it occurs in the sense of proverb, Luke 4, 23; then in the sense of maxim or principle, Matt. 15, 15; and then in the sense of stories that involve a comparison. That, of course, is what the word really means, a comparison. Furthermore, in the Epistle to the Hebrews the tabernacle of the Old Testament is called a parable, that is, a prophetic representation, type (cf. chap. 9, 9, where the Authorized Version translates: "which was a figure for the time then present"; cf. also chap. 11, 19). It all goes to show that the word *parabolē* was used freely to denote something, a saying or story, that had a somewhat hidden meaning or application. It seems, then, that according to New Testament usage, *allegoria* and *parabolē* were practically synonymous.

In our Lutheran Church, however, an *usus loquendi* grew up according to which a differentiation was made. The text-book on hermeneutics which was used in our Concordia Seminary in the good old days, when Latin had not yet been compelled to surrender scepter and crown, was Hofmann's *Institutiones Theologiae Exegeticae*, reprinted here in St. Louis in 1876 — a valuable little book. In a special section it discusses the mystic sense found at times in the Scriptures, and it says that this mystic sense occurs in three classes of passages, namely, in allegories, in parables, and in typical prophecies. So here allegories and parables are looked upon as being different from each other. What is the definition of each of these classes? About the allegorical sense Hofmann says that it is found in those passages of Scripture whose true literal sense pertaining to something actually said or done is transferred by the Holy Spirit into a different realm to signify spiritual matters. His definition of parables is this: We have a parable when an event which is probable in itself is related as if it had happened, while in reality it has not happened; and this is done to illustrate a spiritual truth. Concerning types he submits this: A type is found when a matter in the Old Testament, according to the will of the Holy Spirit, was ordained to be a picture, or image, of something belonging to the New Testament. Now, this is certainly a very usable differentiation and one that is widely employed: An allegory is an account which relates a historical fact, but which is used by the Holy Spirit to denote something different, something spiritual; a parable is simply a fictitious story, illustrating a spiritual truth; a type is an account, or description, of something historical which was meant to foreshadow New Testament events or institutions. Perhaps I had best first give an example for each. One of the examples for allegory that Hofmann adduces is Ex. 12, 15, 17, where Moses tells the children of Israel that before the celebration of the Passover all leaven would have to be removed from their houses and no leavened bread should be eaten during the festival. Here we have an allegory, says Hofmann. He proves it by pointing to 1 Cor. 5, 7, where St. Paul says: "Purge out therefore the old leaven that ye may be a new lump, as ye are unleavened. For even Christ, our Passover, is sacrificed for us. Therefore let us keep the feast, not with old leaven, neither with the leaven of malice and wickedness, but with the unleavened bread of sincerity and truth." Moses spoke of removal of leaven from the homes of the Israelites, there is no doubt about that. But, so Hofmann holds, the Holy Spirit teaches us through this order of Moses that the leaven of wickedness must be removed from our hearts and lives; in other words, that our life must be a sanctified life. I ought to add that Hofmann here, in my judgment, does not adduce an example of real allegory, satisfying his own definition. St. Paul, 1 Cor. 5, 7, does not say that the account of

Moses' giving an order for the removal of leaven is allegorical. He merely uses metaphorical language, suggested by the fact that Christ is our true Paschal Lamb. The other examples of Hofmann are not satisfactory either; but we are here concerned with his definition of the term allegory. For parables I need not mention any of Hofmann's examples; they are the well-known parables of our Savior. As an instance of a typical prophecy he points to what the Old Testament says about Melchizedek, especially in Ps. 110, 4, where this Old Testament priest and king is placed before us as a type of our great Redeemer. We see, then, that according to Hofmann the only difference between allegory and type is this, that the type always points forward, containing a prophecy of New Testament times and blessings, while an allegory does not possess this characteristic. Both allegory and typical prophecy refer to real events or institutions. Parables, on the other hand, are stories that did not happen. Whatever definitions we adopt, it must not be overlooked that the term allegory may well be taken in a wider sense, including typical prophecies and parables, and such in my opinion is the use of the word in Gal. 4, 24, the events touching Hagar and Sarah being a typical prophecy. Concerning the question whether the Bible contains any allegories of the type the above-mentioned works of Bunyan and Hawthorne represent, many exegetes point to the Song of Songs, holding that it allegorically describes the relation between Jehovah and His people and between Christ and His Church. According to this view, the Song of Songs is not an allegory in the sense of Hofmann's definition.

Before we proceed, I ought to stress two points. In the first place, Hofmann and those who follow him do not deny that allegories, parables, and typical prophecies have their own literal sense. I alluded to it before, and to avoid misunderstanding, I repeat it here. Furthermore, it must not be thought that by assuming the existence of allegories in the Bible we overthrow the grand fundamental principle of hermeneutics: *Sensus literalis unus est*; the intended sense of a passage is one. There has been a good deal of debate on this point in the Lutheran Church; but all are agreed that the fundamental rule just quoted is not violated by the assumption that there are allegorical passages in the Scriptures. The allegorical (and typical) sense is best looked upon as merely a special application which the Holy Spirit Himself has ordained for the passage in question. The story of Hagar and Sarah actually occurred, but God now tells us that He let these events take place in the way reported in Genesis in order to foreshadow something thereby, namely, to bring out the inferiority or incompleteness of the covenant of the Law. Hence the passage in Gen. 21 must not be said to have two meanings, but merely to be given a special application by the Holy Spirit Himself.

In the second place, let the preacher remember that a passage must not be assumed to be allegorical unless the Scriptures themselves indicate that God intends the respective section to serve as an allegory. This rule rests on an axiom of human speech which can be expressed thus: Words are taken in their native sense unless the writer or speaker indicates that he wishes them to be understood otherwise. Language is for the purpose of communicating our thoughts to other people. If a person had the right to assume that everything I say might be allegorical, then there would be no possibility of intercourse between him and me any longer. Utter chaos would result. The Bible speaks to us in human language. We must assume that its words are to have the native meaning unless we are told that there is something allegorical or parabolic in them. When the Bible does not make any such declaration, then we have no right to assume the existence of an allegory in the passage we are dealing with. *Scriptura Scripturam interpretatur* — that is a great rule, and it is absolutely right. You have the right to be the interpreter of your own speech. Let us, then, not fail to grant the same right to the Holy Scriptures.

Here, as you are aware, there opens up a big and rather sad chapter in the history of exegesis. Allegorical interpretation — what a rôle it played in the Church! If a person did not understand a passage or could not give it a proper application, he blithely declared it to be allegorical. Much of the blame for the introduction of this method of treating the Holy Scriptures must be given to a Jew, to the philosopher and Bible scholar Philo of Alexandria, a contemporary of Jesus and the apostles. He was a very learned man and had drunk deeply at the fountains of Greek philosophy, being a follower of Plato and the Stoics. Many things in the Bible appeared too crude to him. If they were taken literally, he felt convinced that the heathen, whom he tried to win for the true God, would not accept what he considered very puerile matters, so he assumed that much of what the Scriptures mention must be taken in an allegorical sense. He wanted to help the Bible with this device, just as Uzzah, 2 Sam. 7, thought he had to help the Ark of God, because the oxen that were drawing the wagon on which the Ark was conveyed were shaking it or were stumbling. Apparently a very pious method, proceeding from good motives, it was really impious, proceeding from spiritual arrogance, although Philo was not aware of the impurity of the source, I suppose. In theory he did not want to be wiser than God, but in practise he demeaned himself as if he had greater wisdom than the Author of the Scriptures. He took his readers to the marvelous divine tree of the Word and said, as it were, As the tree stands there in its natural state, it is not beautiful. We have to put a veil over it. Then, when there is a little green to be seen here and

there and everything gets to be more indefinite, real beauty will confront our gaze. Philo in many a passage rejected the literal sense altogether. He says, for instance, in writing about Gen. 1, it would be a sign of great simplicity to think that the world was created in six days or indeed at all in time (Farrar, *History of Interpretation*, p. 142). Six, therefore, is only mentioned, so Farrar gives the meaning of Philo, because it is a perfect number, being the first which is produced by the multiplication of two unequal factors. When Philo does keep the literal sense, he declares it to be of minor importance, something for the ignorant *hoi polloi*.

Now, we could laugh about these vagaries and absurdities if we did not meet the same phenomena in the Christian Alexandrian Scripture exegesis, which, in turn, became the ruling method of treating the Scriptures for about thirteen centuries, namely, up to the Reformation, and has not quite vanished even to-day. Clement of Alexandria and, still more, his really great pupil Origen, through their vast influence and their powerful writings, made allegorical interpretation very popular in the Church and spread it far and wide. According to Origen the Scriptures have a threefold sense, just as man consists of three parts, body, soul, and spirit. The three senses are the literal, the moral, and the mystic, or allegorical, sense. He endeavored to prove this from the Bible itself, pointing to Prov. 22, 20 (LXX). Literally translated, the LXX here says: "Do you write these things in a threefold way?" The Vulgate renders the word in question *tripliciter*. The right translation of the passage, however, is: "Have I not written unto thee excellent things (*shalishim*) in wisdom and in knowledge?"

Now, how does Origen apply his rule of the threefold sense? The literal and moral sense he seldom refers to. It is the mystic sense that fascinates him. Just a few examples quoted by Farrar (*History of Interpretation*, pp. 199 ff.): "When we are told that Rebekah goes to draw water at the well and so meets the servant of Abraham, the meaning is, according to Origen, that we must daily go to the wells of the Scripture in order to meet with Christ." In the fact that there were six water-pots at the house in Cana when the wedding took place, he sees an indication that the world was created in six days. What strange sermons these men must have preached to their audiences! Let us hope that the common people, as a rule, did not understand them and in all simplicity clung to the words of the Scriptures which were read to them.

How Origen's method was adopted and cultivated in the Middle Ages, how the scholastic theologians developed an exegesis which was built on the supposition that Scripture had a fourfold sense, has often been told. Many of us have learned and remember, I have no doubt,

the two hexameters, in which the exegetical wisdom of that age flowered forth:—

*Litera gesta docet, quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.*

The theologians illustrated this fourfold sense in applying it to the word Jerusalem. This word meant, they said, first, a city, namely, the city of Jerusalem in Palestine; secondly, a faithful soul; thirdly, the Church Militant; fourthly, the Church Triumphant. (Farrar, *History of Interpretation*, p. 295.) Thomas Aquinas explains the great command of God "Let there be light" thus: It refers, first, to the act of creation of light; secondly, in an allegorical way it means, Let Christ be love; thirdly, it means that we be mentally illumined with Christ; fourthly, it means that we be led by Christ to glory. Whoever was most ingenious in pointing out the four meanings, I suppose, was considered the best exegete. But, naturally, there was the greatest arbitrariness in the whole procedure. What one man thought might legitimately be found in a certain passage was rejected by another. And who could decide which of the two was right? It is not very surprising that the poor theologians placed themselves, not on such a foundation, but rather on the teachings of the Church, which were not exposed to such treatment. Farrar says correctly: "This method made the Scriptures an apocalyptic book with seven seals, which only priests and monks were able to unlock. It made a standing dogma of the 'obscurity' of Scripture, which was thus kept safely out of the hands of the multitude. It made the Pope the door-keeper of Scripture, not the Holy Spirit." (*Op. cit.*, p. 296.)

The poisonous fog that hung over the Scriptures in the form of allegorical interpretation was at length dispelled when God raised up the great Reformer Dr. Luther, who not only led the people back to the Bible, but also showed how it was to be interpreted. Perhaps we think Erasmus should have done this, the great scholar and humanist. But Erasmus, with all his brilliancy and his many accomplishments, still held, *e. g.*, that without the mystic sense the Book of Kings would be no more profitable than Livy. While he himself, as a rule, avoided all allegories in the interpretation of the Scriptures, he did not possess enough spiritual insight, faithfulness, and courage to remove the shackles from the hands of Bible expositors. This was the work accomplished by Luther.

It is true that Luther himself at first carried the chains about with him when he explained the Scriptures in his sermons. For instance, in his sermon on the Gospel-lesson for the Sunday after Easter, where the text says that Jesus entered the house of His disciples through locked doors, Luther has this remark: "Das bedeutet nun die *Figur*, dass Christus durch die verschlossene Tuer hineinkommt und mitten unter die Juenger tritt und steht. Denn das Stehen ist nichts

anderes, denn dass er in unserm Herzen steht; da ist er mitten in uns, also dass er unser sei, wie er dasteht und sie ihn bei sich haben," etc. "Die Figur!" He is not yet quite free from the thralldom of allegory. In discussing the Gospel-lesson for the fourth Sunday in Advent, he starts a new section with these words: "So fleissig schreibt der Evangelist Johannes Zeugnis, dass er auch der Staedte gedenkt, da es geschehen ist; denn es gross an dem Zeugnis liegt, zu bekennen, und es viel Anstosses hat. Doch er hat ohne Zweifel ein geistlich Geheimnis darin wollen anzeigen; davon wollen wir nun weiter sehen. Das ist die Summa davon: In diesem Evangelium wird uns ausgemalt das Predigtamt des Neuen Testaments, wie sich das halte, was es tue und was ihm widerfahre." "Ein geistlich Geheimnis!" There is still a hunt for the mystic sense. But he soon freed himself from this bondage to a system whose earmarks were trivialities and absurdities.

In his exposition of Deuteronomy, written 1525, he utters this remarkable declaration: "Das ich sonst oft ermahnet habe und gewarnet, will ich wiederum warnen und abermals ermahnen, dass der christliche Lehrer den groessten Fleiss anwende, zu suchen den Sinn (wie man ihn nennet), den der Buchstabe anzeigt, welcher allein das ganze Wesen des Glaubens und christlicher Theologie ist, der da auch in Truebsal und Anfechtung alleine bestehet und die Pforten der Hoellen samt Suende und Tod ueberwindet und gefangen fuehret zum Lobe und Herrlichkeit Gottes." Aber der verborgene, fremde Verstand (so man auf griechisch Allegoria nennet, das ist, eine fremde Rede, die der Buchstabe nicht gibt) ist oft ungewiss und taugt nicht, den Glauben zu staerken, und ist ganz unsicher, als die da gar oft in menschlicher Willkuer und Wahn stehet, auf die, so sich jemand verlaasset, lehnet er sich auf den Rohrstecken Aegypti." (Of. St. L. III, p. 1389 f.)

In succeeding ages the old type of allegorical interpretation, while not entirely dead, could not recover from the blow Luther had struck it. But something akin sprang up in the excessive cultivation of typology, that is, in the tendency to give to almost every incident or person of the Old Testament a typical or prophetic meaning. Of Professor Koch (Cocceius) in Leyden, Farrar (*op. cit.*, p. 385) says that in Isaiah he found passages which, as he thought, depicted some striking events or characters in New Testament church history. Is. 19, 2 we read: "And I will set the Egyptians against the Egyptians, and they shall fight every one against his brother and every one against his neighbor; city against city and kingdom against kingdom." In this prophecy, Koch saw a description of the dispute between the successors of Constantine. Is. 23, 11 is another passage in which he found a rather startling prediction. There we read: "He stretched out His hand over the sea, He shook the kingdoms.

The Lord hath given a commandment against the merchant city to destroy the strongholds thereof." Here he thought the history of Charles the Great was typified. Again, he gave a special significance to Is. 34, 7, where we read: "And the unicorns shall come down with them and the bullocks with the bulls; and their land shall be soaked with blood and their dust made fat with fatness." In this general description of conflict and war and disaster he found a clear reference to the death of Gustavus Adolphus. In our own days, Mrs. Eddy, on the other hand, went back to straight allegorical interpretation. She says: "The Book of Genesis, spiritually followed, is the history of the untrue image of God, and Adam, the synonym of error, stands for the belief in mortal mind." But, generally speaking, ever since the Reformation the principle is recognized in Protestant circles that the Bible must interpret itself and that allegories or types must be assumed to exist only in such passages as the Scriptures themselves designate to be allegorical or typical.

Now we get back to our preacher and his sermonizing. He must in his sermons refrain from giving allegorical interpretation to passages where Biblical warrant for this procedure is lacking. This is not at all such a gratuitous rule or precept as one might imagine. A sermon, if it is of the right sort, is an exposition of a Scripture-text. It rests on interpretation. One cannot preach without interpreting. It is very true that interpreting, explaining, expounding, must not constitute one hundred per cent. of the sermon. There have to be illustrations, and especially application must not be wanting; but no one can relieve the preacher of the necessity of interpreting. Hence it is of the highest importance for him to hold correct principles of interpretation, and the one just mentioned belongs to these principles. "Do not allegorize where the Bible does not tell you to allegorize." But probably it will be replied by a minister that he has a wealth of good, useful, edifying Scriptural thoughts which he can bring into his sermon in expounding a certain text, provided he be granted the privilege of allegorizing. Must we not in such a case permit him to travel the road he longs for, merely stipulating that he must not fall into wrong doctrine? Our reply must be, No. It is his holy task to preach the text to his congregation, the text as God has given it, with the meaning that the Holy Spirit has put into the words. *Exegesis*, not *eisegesis*, is the preacher's business. What right have we to import things into the text that God has not put there? *Eisegesis*, no matter what pious mask it wears, is really a species of falsifying practised upon the words of Scripture. But the thoughts are so beautiful, so wholesome, it will be said. That does not change the situation. We have to be unrelenting and tell the brother in question that he must put those thoughts on a different peg, that they do not belong where he places them.

If it should happen perchance that a minister thinks he cannot help using the text in an allegorical way, even though the Scripture warrant is missing, then he ought to tell the congregation that what he is presenting, while suggested to him by the text, is not contained in the text. If he follows that course, he at least is not falsifying the Scriptures. But it seems to me that the preacher who has come to a vivid realization of what his task really consists in, namely, the proclamation of the Word of God to his hearers, will not find much occasion for employing this little piece of homiletic strategy. The majesty of the text will overawe him, and instead of importing and changing and adorning by drawing on his own fancies, he will be quite content to preach just his text to the congregation; of course, unfolding and applying its thoughts to the best of his ability.

However, another objection is likely to be made now and then, which probably carries more weight. It will be said that certain texts are so barren of edifying thought that the only method of drawing from them anything wholesome must involve a recourse to allegory. St. Augustine in his great work *De Civitate Dei*, when he comes to discuss the Garden of Eden (Book XIII, chap. 21), apparently does not find in the straightforward narrative of Genesis much material for good, gripping, instructive comment, so he takes to allegorizing; and then some marvelous avenues for providing wholesome thought open up to him. Eden in his presentation signifies the life of the blessed. The four rivers point to the four virtues; the trees in the garden stand for all useful knowledge; the fruits of the trees depict the customs and habits of the godly. The tree of life is a symbol of wisdom itself. The tree of the knowledge of good and evil signifies what we experience when we transgress a divine commandment. But St. Augustine, it is curious to note, at once adds a different explanation, which he likewise considers possible. He says (to quote him in a free translation): "These matters can also in the Church be understood in this way, that we rather accept them as prophetic statements pointing to future things, namely, that the Paradise is the Church itself, just as the Song of Songs speaks about it; that the four streams of Paradise are the four gospels, the fruit-bearing trees the saints, the fruits of the trees their works, the tree of life the Holy of Holies, namely, Christ Himself, and the tree of the knowledge of good and evil one's own will and decision." He concludes the discussion with these words: "These and perhaps some other more fitting things may, without interference from anybody, be said about the spiritual understanding of Paradise, while, of course, the truthfulness of the *story*, coming to us in an absolutely reliable narrative, is believed too." Evidently St. Augustine felt that the simple account as we have it in Genesis is not sufficiently fruitful soil for great meditations and cogitations; so he looked for deeper mean-

ings. But he made a sad mistake in this respect. The simple Bible narrative pertaining to Paradise as given in Genesis speaks of the great power and wisdom and love of our God. If St. Augustine did not wish to dwell on these subjects, he should not have discussed the passage at all.

I suppose it will be quite generally admitted that the great Church Father nodded when he wrote about Paradise as he did. After all, everybody will say that Gen. 2 has a wonderful content without our looking at it through the colored glasses of allegorical vision. But if you, let us say, preach on an Old Testament book and the narrative which you happen to be treating refers to a very commonplace event, the description of a town, the capture of a city, a little journey, or the like, what are you going to do with it? We have to reply: Such texts should not be chosen. Why not be more careful in selecting a text, the whole Old and New Testament being available? And, besides, we say the preacher must remain honest. What is not in the text he must not put in there. Let him avoid allegories unless there is Biblical warrant for them. Whatever expedient he will use, he must not stoop to the employment of improper means to work up a good sermon. The end does not justify the means.

It is well known that our regular pericopes, the Gospel- and Epistle-lessons, do present some difficulty to the preacher who treats them year after year. In the case of some Gospel-lessons we have complete or almost complete duplications. In the Epistle-lessons the element of sanctification is very frequent. How is one to avoid repetition and monotony here without making an excursion into the land of allegory to gather a few extra flowers for variety's sake? Here, too, I shout my *ceterum censeo*: Do not allegorize! There are lawful and effective expedients you may use. The viewpoint from which you preach the text can be varied. You can take just one statement of the Gospel- or Epistle-lesson as your text now and then. Be frank to tell the congregation so; nobody will be offended. Of late the particular difficulty which has been alluded to just now has not been complained of much, because we have new series of Gospel- and Epistle-lessons, and free texts are frequently employed by the present generation of preachers. It may be that we have come to the very limit in this respect. But it is clear that the difficulty mentioned can easily be overcome.

We have to stress, too, it seems to me, the importance of keeping before our people the chief principles of the interpretation of the Bible, one of which is that we must not allegorize unless the Bible tells us to do so. The members of a church may look with wonder and amazement at the preacher in the pulpit when he gives a novel, interesting allegorical meaning, let us say, to the story of Ruth. But do not forget that such exegetical exhibitions may have serious

results. The Christian hearer may become afraid of using the Bible, thinking that it is an obscure book, which it takes special study to understand. Or it may be that he will consider allegorizing comparatively easy and try his own hand at it, with the consequence that to him soon everything in the Scriptures will be topsyturvy. But, pray, why should not the pew indulge in this sort of religious game if the pulpit does? The members of a church should not be misled by a bad example on the part of their pastor. They should rather be warned directly and explicitly against such use of the Scriptures. Let me emphasize: Our people must be told again and again that the Bible means what it says and that the interpretation which finds a deeper meaning in certain passages than the words themselves indicate must have the express authority of the Scriptures to rest on if it is to have any validity. It is a point that can be dwelt on well in connection with reference to the clearness of the Scriptures. Every now and then the preacher will have occasion to draw attention to this great and important quality of the Bible. Let him occasionally use these opportunities to speak to his hearers about allegorical interpretation.

It is not necessary to make a long conclusion. Let us be grateful that through the Reformation we have been freed from the chains of allegorical exegesis, which made the Scriptures a book of riddles, offering but little help to the poor soul searching for the truth. And let it be our endeavor faithfully to bring the message of the clear and open Bible to other people, handing the treasure which we ourselves received to others in undiminished grandeur, its beauty unobscured through coverings devised by science falsely so called. W. ARNDT.

Dispositionen über die von der Synodalkonferenz angenommene Serie alttestamentlicher Texte.

Vierzehnter Sonntag nach Trinitatis.

4 Mos. 21, 4—9.

„Ach wär' ein jeder Puls ein Dank und jeder Odem ein Gesang!“ so sollte es bei jedem Christen allezeit heißen. Ursache genug hat er zu solchem Dank. (Ausführen!) Leider steht es anders. Undank, Ungutachten, Murren an der Tagesordnung. In unserm Text haben wir ein Beispiel dieses Murrens, das uns zur Lehre geschrieben ist.

Wozu hält uns Gott das murrende Israel vor Augen?

1. Damit wir erkennen, daß wir durch unser Murren Gottes Zorn verdient haben;
2. damit wir in wahrer Buße Gott um Vergebung anflehen.

1.

Das Volk wurde verdrossen auf dem Wege. Es war ja auch keine geringe Beschwerde, die ihm durch die Weigerung Edoms, Kap. 20, 14—21, auferlegt wurde. (Ausführen!) Deshalb hatten sie aber keinen Grund, wider Moses und wider Gott zu murren. Sie waren ja auf dem Wege zum Gelobten Land. Sollten sie da nicht gerne auch diese Mühseligkeit auf sich nehmen? Wie ungerecht waren ihre Vorwürfe wider Gott und Moses! V. 5. Gott hatte sie mit starker Hand aus dem Diensthaufe geführt. (Schilbern!) Wie oft hatte Moses seine Liebe zu seinem Volk bewiesen! 2 Mos. 14, 21—31; 32, 11. 31—34; 33, 12—17; 4 Mos. 14, 13—20; 16, 45 ff. Es war ihre eigene Schuld, daß sie noch nicht im Gelobten Lande waren. Vgl. 4 Mos. 13, 2—14, 38. Welche Ungerechtigkeit, das Manna (2 Mos. 16, 31; 4 Mos. 11, 7; Ps. 78, 24. 25; Joh. 6, 32 ff.) eine lose Speise zu nennen!

Wir brechen leicht den Stab über Israel. Wir sind nicht besser. Schon ein kleiner Umweg reizt uns zum Murren wider Gott und Menschen. Wenn nicht alles nach Wunsch geht, wenn Krankheit, Armut, Trübsal usw. kommt, wie macht man da Gott und Menschen die bittersten Vorwürfe, während doch meistens Jer. 2, 19 gilt. Und sind wir nicht auf dem Himmelsweg? Hat uns nicht Gott errettet, erlöst? (Ausführen!) Ist es nicht schändlich, daß wir trotzdem so oft murren, bei der kleinsten Unannehmlichkeit unzufrieden sind?

Solches Murren ruft Gottes Zorn hervor, V. 6. Murren ist todeswürdige Sünde, ein Majestätsverbrechen, Unzufriedenheit mit den Wegen des Allerhöchsten, Undank gegen den Allergütigsten. Es ist ein toll und töricht Volk, das seinem Gott nicht dankt, 5 Mos. 32, 6. Der Undank der Heiden gegen Gott hat Gott bewogen, sie dahinzugeben, Röm. 1, 21—32. Werden wir ihre Mitgenossen im Undank, dann gewiß auch im Fluch. Weil Israel undankbar war, Jer. 5, 24, blieb das Gute von ihm fern, V. 25. Murren wir um der harten Zeiten usw. willen, anstatt dankbar und zufrieden zu sein mit dem, was Gott uns gibt, so wird er uns noch nehmen, was wir haben. Erkennen wir das, und hüten wir uns vor dieser Sünde! Weil wir so oft gemurrt haben, laßt uns nun mit Israel Gott um Vergebung ansehen.

2.

V. 7. Das Volk bittet zunächst Moses seine Sünde ab. Das war recht. Wir sind manchmal recht eilig gewesen gegen unsere irdischen Wohltäter: Kinder gegen Eltern, Schüler gegen ihre Lehrer, Freunde gegen ihre Freunde. „Bekenne einer dem andern seine Sünde“, Jak. 5, 16. Wie Moses vergab, so soll dann natürlich der durch Undankbarkeit Verletzte gerne vergeben.

Noch damit, daß man Vergebung bei Menschen gesucht und erlangt hat, ist die Sache nicht abgetan. Man muß Vergebung bei Gott suchen. So Israel, V. 7. Auf die Fürbitte Moses erwies sich der Herr gnädig, V. 8. 9.

Auch für uns hat der Herr ein Zeichen aufgerichtet, das Kreuz auf Golgatha, Joh. 3, 14 f. Schauen wir auf ihn in der Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit, gerade auch unserer Unzufriedenheit, Undankbarkeit, unsers Murrens wider Gott und Menschen. Bitten wir: „Schau meiner Hände Falten“ usw. Lied 91, 5. Wir werden erfahren, daß er noch immer der gnädige Helfer ist, der die Sünde vergibt und eben dadurch neue Kraft erweckt und Lust zur Dankbarkeit und Zufriedenheit.

L. L.

Fünftehnter Sonntag nach Trinitatis.

1 Kön. 18, 21—40.

Seit dem Sündenfall ist das Menschenherz zu allen Zeiten das selbe geblieben. Durchweg finden wir dieselben bösen Lüfte und Begierden. Folglich auch immer dieselben Sünden.

Aber zu gewissen Zeiten frönt man ganz besonders der einen oder der andern Sünde. Zeitsünden. Das sind Sünden, die so allgemein und so unverhohlen begangen werden, daß man sie kaum mehr als Sünden ansieht.

Unser Text berichtet eine solche Zeitsünde aus den Tagen Elias'. Da diese Sünde in der sichtbaren Kirche unserer Tage wieder stark um sich greift, betrachten wir

Das Sinken auf beiden Seiten.

1. Worin es besteht;
2. wie töricht und gefährlich es ist;
3. wie man sich davor bewahren soll.

1.

a. Israel hinkte auf beiden Seiten, B. 21. Wollte Jehovah nicht verwerfen, aber dennoch am Baalsdienst teilnehmen. Warum? Auf der einen Seite: 1. Der wahre Gottesdienst war zur Volksitte geworden, und man hielt es für selbstverständlich, daß ein Israelit Jehovah anbetete. 2. Man hatte Gottes väterliche Fürsorge und Allmacht reichlich erfahren, besonders im Kriege, und konnte sich deshalb nicht entschließen, sich von ihm loszusagen. 3. Gott hatte herrliche Verheißungen gegeben, auf die man nicht verzichten wollte. „Also fürchteten sie den Herrn.“ Auf der andern Seite: 1. Beim Baalsdienst war Israel nicht ein abgesondertes, geringes Volk, sondern wandelte mit dem großen Haufen und war mit der Welt gut Freund (hoffärtiges Wesen). 2. Der Baalsdienst bot ihnen gar manches, was das Fleisch lüßte, was ihnen Gott aber verboten hatte (Fleischeslust und Augenlust). „Also dienten sie auch den Göttern.“ Bgl. 2 Kön. 17, 33. 41.

b. Auch heute hinken viele auf beiden Seiten. Sie wollen Gott und sein Evangelium nicht verwerfen, wollen aber zu gleicher Zeit an dem Tun und Treiben der Welt teilnehmen. Warum? Aus den oben genannten Gründen: 1. Das Christentum ist ihnen eine althergebrachte

Sitte, eine Art Erbgut, und sie würden sich ungemütlich fühlen, wenn sie es ganz über Bord würfen. 2. Sie getrauen sich doch nicht, ganz ohne Gott fertig zu werden, besonders in Not und Trübsal. 3. Sie wollen sich den Trost des Evangeliums bewahren, besonders für die Todesstunde. Auf der andern Seite: 1. Sie wollen sich nicht von den Weltkindern absondern und verachtet werden, sondern stellen sich ihnen gleich und sind darauf bedacht, gerade wie sie zu leben und zu sein. 2. Sie wollen den Freudenelsch der Welt genießen und ihr Herz durch Fleischelust, Augenlust und hoffärtiges Wesen ergözen. Kurz, sie wollen bei Gott lieb Find sein und in den Himmel kommen, aber zugleich auch der Welt Freund sein und ihre Wege gehen. (Beispiele aus dem täglichen Leben.)

2.

a. Das Hinken auf beiden Seiten ist immer töricht, wenn man es auch für Klugheit hält.

1. Kann man sich denn etwas Törichtereres denken als Israels Götzendienst neben dem Tempeldienst Jehovahs? Fortwährend war die Ohnmacht und Eitelkeit der Götzen zutage getreten. Sie konnten noch nicht einmal hören, viel weniger helfen, Ps. 135, 15—18. Hier z. B. Baal, B. 26—29. Dagegen hatte sich der Herr stets als ihr allmächtiger, gnädiger Gott und Heiland offenbart, der helfen kann und will. So hier, B. 38. 39. Man sollte meinen, Israel hätte sein Herz völlig dem Herrn geschenkt; denn welchen Segen konnte es von den leblosen Götzen erwarten? — Ebenso töricht handeln heutzutage alle, die ihr Herz zwischen Gott und der Welt teilen wollen. Welch bleibenden Segen können sie von den großen Götzen der Welt erwarten? (Aussführen!)

2. Aber dieses Hinken auf beiden Seiten war auch deshalb töricht, weil es unmöglich ist, zu gleicher Zeit Gott und den Götzen zu dienen, Matth. 6, 24. Jeder Götzendiener ist tatsächlich vom wahren Gott abgefallen, selbst wenn er äußerlich noch auf beiden Seiten hinkt. Das ist heute noch wahr, 1 Joh. 2, 15. 16.

b. Deshalb ist das Hinken auf beiden Seiten so gefährlich. Israel meinte immer noch, es diene dem wahren Gott, obwohl es schon abgefallen und zum Götzendiener geworden war. Selbstbetrug. Schließlich folgte Gottes Zorn und Strafe, bei vielen sogar die ewige Verdammnis. — Ohne Zweifel gibt es unter uns gar manche, die äußerlich auf beiden Seiten hinken, aber in der Tat schon abgefallen sind. Und unter denen, die noch hinken, stehen die allermeisten wohl im Begriff abzufallen. Sobald man anfängt, auf beiden Seiten zu hinken, ist man auf dem Abweg.

3.

a. Elias zeigte an, wie Israel aus dieser törichten, gefährlichen Lage errettet werden kann: es muß zur Entscheidung kommen, B. 24, und zwar zur rechten Entscheidung, B. 36. 37, durch wahre Besehrung

zu Gott. Israel folgte seinem Rat und bekehrte sich, V. 39. Kühn und fest trat es auf die Seite Gottes und vertrieb und erwürgte die Baals-pfaffen, V. 40. Nun hatte das Hinken ein Ende.

b. Auch wir müssen zur Entscheidung kommen zwischen Gott und Welt. Tun wir das früh, dann werden wir vor dem törichten und gefährlichen Hinken auf beiden Seiten bewahrt. Haben wir es aber auf die lange Bank geschoben, dann ist es höchste Zeit, daß wir uns von ganzem Herzen zu Gott bekehren. Wer zum Glauben an Gott gekommen ist und Jesum als seinen Heiland erkannt hat, dem wird es unmöglich sein, der Welt anzuhängen; er wird voll und ganz auf Gottes Seite stehen. In Christo hat Gott sich eben als der wahrhaftige Gott und das ewige Leben offenbart, V. 39.

Schluf. Da dies Hinken auf beiden Seiten eine Hauptsünde unserer Zeit ist, sollte ein jeder sich in bezug auf diese Sache prüfen. Erfährt er, daß er zu den Hinkenden gehört, so soll er Israels Beispiel folgen und den Weltgötzen absagen. Wir alle aber sollen uns vor dieser Sünde hüten.

E. J. F.

Sechzehnter Sonntag nach Trinitatis.

2 Kön. 5, 8—19a.

Der Herr selber deutet Luf. 4, 27 an, was die Hauptsache in diesem Text ist. Zusammenhang: Der Herr tadelte den Unglauben der Nazarener und weist sie hin auf den Glauben der beiden Heiden, der Witve zu Sarepta und des Syriers Naeman. — Auch im Alten Testament wollte Gott die Heiden selig machen, und zwar auf keinem andern Wege als jetzt.

Naemans Glaube ein lehrreiches Vorbild für uns.

1. Wie sein Glaube gewirkt wird;
2. wie er geprüft wird;
3. wie er belohnt wird;
4. wie er sich beweist.

1.

Naeman, der gewaltige Feldhauptmann des syrischen Königs Benhadad II., war ausfällig; er war zu Joram, dem Könige Israels, gekommen mit einem Brief seines Königs des Inhalts: V. 6. Kein Wunder, daß uns weiter berichtet wird: V. 7. Wie war Naeman dazu gekommen, daß er glaubte, hier in Israel Heilung zu finden?

V. 2. 3. Durch das Zeugnis dieser treuen Israelitin von dem Gott Israels kam Naeman zum Glauben, V. 4. 5. (Es ist nicht nötig, anzunehmen, daß Naeman erwartete, der König selber werde ihn heilen oder den Propheten zwingen, ihn zu heilen, auch nicht, daß er die Heilung erkaufen wollte. Es war Hofetikette, daß der König von Syrien ihn zum König von Israel sandte; und Naeman glaubte, daß der Prophet ihn heilen werde, und er beabsichtigte, sich dankbar zu erzeigen.)

Als Joram keinen Rat wußte, sandte Elisa einen Boten und ließ ihm sagen: V. 8; und Naeman glaubte dem Wort des Propheten.

Gott geht wunderbare Wege, um die Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit zu bringen; auf wunderbare Weise sendet er ihnen Heilsboten; er sendet Kreuz und Not, sie müde zu machen, so daß sie das Wort annehmen. Aber immer ist es sein Wort, wodurch er zu ihnen kommt und sie zum Glauben bringt.

2.

Es war schon eine Prüfung für Naemans Glauben, daß der König Israels nichts von dem Propheten zu wissen schien. Elisa mußte sich selber melden, V. 8. Naeman muß doch gedacht haben: Mit dieses Propheten Macht kann es nicht weit her sein, wenn sein eigener König ihn nicht kennt; meine Reise ist umsonst. Doch glaubt er der Botschaft Elisas und zieht hin zum Propheten.

V. 9 soll ohne Zweifel den großen Gegensatz andeuten: Naeman mit seinem prunkvollen Gefolge vor der gewiß unscheinbaren Wohnung des Propheten. Demütig war Naeman nicht; er muß aber demütig werden. — Eine doppelte Prüfung für seinen Glauben: Elisa kommt gar nicht zu ihm heraus, sondern sendet seinen Diener zu ihm; das Mittel, das Naeman zu seiner Reinigung gebrauchen soll, ist höchst unscheinbar, V. 10. — Naeman hätte beinahe am Glauben Schiffbruch erlitten, V. 11. 12; aber auf die Zurechtweisung seiner treuen Knechte hin gewinnt er neuen Glaubensmut, V. 13. 14a.

Der Glaubensweg des Christen ist nicht glatt. Die wahre Kirche nimmt keine hohe Stellung ein in der Welt, 1 Kor. 1, 26. 27; die Zeugen der Wahrheit sind nicht nur der Welt, sondern auch denen, die in der sichtbaren Kirche eine große Rolle spielen, oftmals unbekannt, ja vielleicht verhaßt, Joh. 15, 20; Matth. 10, 24. 25. Da heißt es sich an das Wort halten und daraus die wahren Merkmale der wahren Kirche erkennen. — Der Glaubensweg zum Leben ist dem natürlichen Menschen ein Ärgernis und eine Torheit: ein Ärgernis, weil er alle Selbstgerechtigkeit verleugnen muß, Jes. 64, 6; Röm. 3, 23—28; eine Torheit, weil die Mittel, wodurch Gott selig machen will, so unscheinbar sind: Taufe, Evangelium. — Wieder gilt es sich ans Wort halten. Geistlicher Hochmut ist noch viel unverständiger als der Stolz Naemans.

3.

Naeman handelt nach dem Worte des Propheten und wird rein, V. 14. Das verächtliche Heilmittel tut Großes, heißt ihn an Leib und Seele. Freilich, nicht das Jordanwasser, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser war, und der Glaube, der dem Wort Gottes traute.

Paulus findet Frieden im Gewissen, Frieden mit Gott, Gewißheit seiner Seligkeit nicht durch seine strenge pharisäische Gerechtigkeit, son-

bern: Röm. 5, 1; Tit. 3, 5—7 usw.; Luther nicht durch alle Wallfahrten, Bußübungen, Fasten und Kasteiungen des Papstes, sondern durch einfältigen Glauben an die Gnadenverheißungen des Evangeliums. — So alle Christen. Gottes Verheißungen fehlen niemals. Wer sich im Glauben daran hält, findet nicht immer die irdischen Segnungen, die er sich wohl wünscht, Gesundheit, Wohlstand usw., aber immer Gesundheit der Seele und damit Zufriedenheit, wahres Glück in allen Lebenslagen.

4.

Naeman beweist seinen Glauben durch öffentliches Bekenntnis, B. 15; durch seine Dankbarkeit, B. 15. 16; er will auch in seiner Heimat von dem wahren Gott zeugen, B. 17 (mit dieser Erde wollte er gewiß einen Altar bauen, der ihm ein beständiges Denkmal der Wohlthaten Gottes sein sollte); und schließlich zeigt er eine große Gewissenhaftigkeit, B. 18. 19; er will niemand einen Anstoß geben, wenn er bei der Verwaltung seines Staatsamtes noch in das Haus des Königs seines Königs geht. — Für die Predigt ist dies wohl genug. War die Handlungsweise Naemans recht? Hätte er nicht auch da seinen Glauben bekennen sollen, selbst wenn es ihn das Amt gekostet hätte? Elisa gibt darauf keine Antwort; wenigstens wird sie uns nicht berichtet (das „Reuch hin mit Frieden“ war wohl bloß ein Abschiedsgruß). Ausleger urteilen verschieden. Es wäre auch schwer, eine Regel aufzustellen, die jeden Fall deckt. Jedenfalls muß Anstoß und Ärgernis vermieden werden.

Der wahre Glaube trägt immer Früchte: freimütiges Bekenntnis, besonders auch denen gegenüber, denen man vorher ein böses Beispiel gegeben hat; Dankbarkeit, die sich vor allem in freigebiger Unterstützung der Reichgottesarbeit erzeigt (und besonders bei Reichen in reichen Gaben) und in dem ernstlichen Bemühen, daß auch andere zur Erkenntnis des wahren Gottes gebracht werden; vorsichtigen Wandel, Eph. 5, 15—19. Und damit der Glaube erhalten und genährt werde, baut der Christ, wo immer er sein Heim hat, seinem Gott einen Altar, „da man höret“ usw., Ps. 26, 7. (Lied 241, 2.) L. S.

Siebzehnter Sonntag nach Trinitatis.

1 Sam. 15, 13—26.

Christen sind abgewaschen, gereinigt, von allen ihren Sünden und durch den Glauben freie Untertanen im Reiche Christi und Gottes. Als solche sollen sie nun auch wandeln dem Herrn zu allem Gefallen, Kol. 1, 10.

Wann wandeln wir dem Herrn zu allem Gefallen?

Wenn wir wandeln

1. in rechter Demut, 2. in willigem Gehorsam.

1.

Saul war ein mit vielen Gaben des Leibes und des Geistes ausgezeichneter Mann gewesen, 1 Sam. 9, 2; 10, 24; 10, 9; ein tapferer Kriegsheld, 11, 5 ff. Bei all diesen äußeren Vorzügen blieb er demütig, 10, 7. 10 (nahm Rat an); 9, 21; 10, 16. 22. 27; 11, 5. 13. Solche Demut gefällt dem HErrn. Das rühmt er hier, B. 17: „Da du klein warst vor deinen Augen“ usw. Er zeigt mit der Tat, daß ihm solche Demut gefällt. Er hatte ihn zum König gesalbt, zum König über Israel, Gottes Volk, B. 17, hatte ihn zum Werkzeug erkoren, wodurch sein Ratsschluß, den er schon vor Jahrhunderten gesagt und immer wieder hatte verkündigen lassen, 2 Mos. 17, 8. 14; 5 Mos. 25, 17—19, hinausgeführt werden sollte. Wie hoch ehrt Gott die Demütigen!

Solche Demut kennzeichnet die Gläubigen aller Zeiten: Abraham, 1 Mos. 18, 27; Jakob, 1 Mos. 32, 10; David, 2 Sam. 6, 21. 22; Paulus, 1 Kor. 15, 9. 10; 1 Tim. 1, 15. (Lied 330, 3; 350.)

Solche Demut gefällt dem HErrn. Dazu ermahnt er uns, Jer. 9, 23. 24; 2 Kor. 10, 17. 18; Micha 6, 8; 1 Petr. 5, 6; Eph. 4, 2. Solche Demut will er ehren, Jes. 57, 15; 1 Petr. 5, 5. 6. Demütige will er, der große HErr, zu seinen Werkzeugen gebrauchen wie hier den Saul; je demütiger wir sind, um so Größeres will er durch uns ausrichten, 2 Kor. 12, 9. 10. Demütige werden dem Hohn entrinnen, Zeph. 2, 3. Wollen wir dem HErrn gefallen, so sollen wir uns durch seine Kraft in der Demut üben. — Solche Demut ist mit Gehorsam verbunden.

2.

Gott hatte dem Saul einen ehrenden Auftrag gegeben, 1 Sam. 15, 2 ff. Saul ging auch hin, zu tun, was der HErr ihm gesagt hatte. Er brüstete sich, B. 13. 20. Und doch war er ungehorsam, B. 9, vgl. mit B. 3. 11. 14. 19. Zwar leugnet er das, B. 20, sucht es zu beschönigen mit der Ausflucht: B. 15. 21. Aber gerade sein Leugnen der Sünde, nachdem sie ihm von Gott vorgehalten worden war, beweist seinen Ungehorsam, seine widerspenstige Gesinnung; auch seine „Buße“, B. 24. 25, die nur in eigenem Interesse geschah, also Ungehorsam war.

Wie viele Christen machen sich eines ähnlichen Ungehorsams schuldig! Man tut, was einem beliebt, oder richtet sich in dem einen Stück nach Gottes Wort, in einem andern nach dem eigenen Willen oder erfüllt nur teilweise ein Gebot, soweit es einem paßt. Dabei rühmt man sich seines Gehorsams. Man meint sogar, man könne Gottes Reich besser bauen, besser durch die Welt kommen, wenn man nicht so genau, so streng sei. Man geht bei der Welt betteln, um Kirchen und Schulen zu bauen, während doch Gott gesagt hat: 1 Thess. 4, 12. Siehe auch 1 Chron. 21, 24, vgl. mit Spr. 15, 8. Gegen 2 Kor. 6, 14 schließt man sich sündlichen Vereinen an, um besseren Verdienst, größeren Einfluß zu bekommen, unter dem Vorwand, dann könne man der Kirche besser dienen. Gegen Röm. 16, 17 macht man Kompromisse mit Anders-

gläubigen, weil man so des Herrn Reich besser bauen könne. Warnungen will man nicht wahr haben.

Solcher Ungehorsam ist dem Herrn mißfällig, R. 23. Das sind harte, aber wahre Worte. Wenn man nicht in allen Stücken gehorsam ist, so ist in Wahrheit unser „Gehorsam“ Ungehorsam, Abgötterei und Götzendienst, da nicht Gottes Wille, sondern unser eigener Wille, unser Vorteil, unsere Bequemlichkeit, Fleischeslust usw. entweder ausschließlich oder doch neben dem Willen Gottes gelten soll. Das ist Abgötterei, Sünde gegen das erste Gebot. Das ist Zaubereisünde, indem man, wie der Zauberer, zu sündlichen Mitteln der Selbsthilfe greift, weil man Gott nicht zutraut, daß er denen helfen werde, die blindlings ihm gehorchen.

Ungehorsam stürzt ins Verderben: zeitlich, denn Saul wird verworfen als König; ewig, wenn man wie Saul nicht Buße tut, sondern Buße nur erheuchelt, R. 24—26; Jos. 4, 6; Klagel. 3, 42 ff.; Röm. 2, 8.

Wollen wir Gott gefallen, so müssen wir allen Hochmut und Ungehorsam fahren lassen. Wie nötig haben wir den Heiland, der durch seine Demut und seinen Gehorsam uns mit Gott versöhnt hat! Phil. 2, 6 ff.; Röm. 5, 19; Jes. 50, 5 ff.; Hebr. 5, 8. 9. Halten wir uns an ihn, und folgen wir seinem Vorbild in seiner Kraft! Phil. 2, 5; Matth. 11, 29.

T. L.

Theological Observer. — Kirchlich-Zeitgeschichtliches.

I. Amerika.

Die römische Kirche in Brasilien. Im „Luth. Herald“ lesen wir hierüber: „Schon seit einigen Jahren bemüht sich die katholische Kirche in Brasilien lebhaft um eine Wiedergewinnung ihrer alten herrschenden Stellung. Vor allem sucht sie in immer neuen Anträgen die Wiedererlangung der Anerkennung als Staatsreligion zu erreichen. An Vorstößen gegen die gegenwärtige Verfassung, die im Unterschied gegen die Verfassung des 1889 abgeschafften Kaiserreichs eine solche Bevorzugung einer Konfession nicht kennt, ist kein Mangel. Neuerdings erst wieder hat anlässlich der kirchlichen Feier des Sieges der neuesten brasilianischen Revolution der Erzbischof von Beader die Erwartung ausgesprochen, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Staat den Wünschen der katholischen Kirche entsprechend verfassungsmäßig neu geregelt werde. Gleichzeitig hat eine Reihe katholischer Frauenverbände unter der Losung ‚Gott und Vaterland‘ einen neuen Feldzug für die offizielle Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion begonnen und Eingaben an den Bundespräsidenten und den Justizminister gemacht.“ Der katholische Einfluß zeigt sich in Brasilien auch in den neuen Schulgesetzen, die der Papstkirche eine nicht zu unterschätzende Macht einräumen. Wo der Papst am Ruder ist, heißt es überall wachen. J. T. M.

Lutheran Ministers' Stand on Private Confession Vindicated. — The papers report that Rev. Emil Swenson of Minneapolis, member of the Augustana Synod, who had been held in contempt of court and sentenced

to pay a fine of \$100 or serve thirty days in the county jail because he refused to divulge what had been communicated to him by way of private confession, has been exonerated by the Supreme Court, to which the case had been appealed. The court opinion stated concerning the right of a pastor to refuse to make known what has been told under the seal of confession: "It is the duty of the court to protect the privilege, and there is little danger of the witness, under the claim of privilege, screening others from justice." This court decision is altogether in line with the fundamental American principle of separation of Church and State. As has been mentioned before in this journal, the laws of the State of Minnesota have this spring been amended in such a way that ambiguity as to the sacredness of confessions made to a minister in his capacity as pastor vanishes.

A.

Zur gegenwärtigen kirchlichen Lage in Deutschland. Über dieses Thema hat Prof. Dr. E. Denef im „Kirchenblatt“ beachtenswerte Artikel veröffentlicht. Aus dem Artikel, der am 20. Juni erschienen ist, nehmen wir die folgenden Paragraphen herüber. Nach einer Besprechung der Vereine und der Anstalten, die für die Kirche tätig sind, fährt Dr. Denef fort: „Diese kirchliche Arbeit ist gewiß sehr erfreulich. Freilich, es ist ein Aber dabei, und dies Aber dürfen wir nicht übersehen. Es fehlt nämlich vielfach noch an der rechten Stellung zur Heiligen Schrift, vielleicht weniger in der Praxis als in der Theorie; vielleicht weniger bei den einfältigen Christen als bei den Führern. Diese haben vielfach noch nicht den Weg zur Heiligen Schrift als der unfehlbaren Quelle des Glaubens zurückgefunden. In diesem Punkte ist man noch im Bann der modernen Theologie. Daß die Verachtung und Geringschätzung der Heiligen Schrift schwere Sünde ist, daß solche Geringschätzung, wie die moderne Theologie überhaupt, mit Schuld trägt an dem Niedergang des christlichen Glaubens und Lebens, diese Erkenntnis fehlt noch vielfach. Freilich, der modernen Theologie als solcher gibt man nach und nach den Abschied; sie befriedigt eben nicht mehr. Ein Pastor schreibt im Pfarrblatt von 1930: „Die Gegenwart ist auf dem Wege, sich von zeitweiliger Geringschätzung von Lehre und Bekenntnis zu erholen. Heute fragen akademische Lehrer nicht wie noch vor dem Kriege, wieviel man den modernen Menschen davon noch zumuten kann. Man beginnt die Schätze der Kirche wieder herborzuholen. Der Materialismus früherer Zeit ist im Schwinden. Das Christentum ohne Dogma, ohne Bekenntnis hat abgewirtschaftet.“ Aber ein anderer, sonst wohlmeinender Theolog bemerkt dazu: „Nicht jeder wird dies Urteil loben.“ Statt sich über solch ein Urteil zu freuen, findet man es doch noch bedenklich. Die Angst vor der Wissenschaft ist immer noch nicht ganz überwunden, obgleich Naturalisten wie Hädel und Genossen absolut zu den Toten gehören. Niemand glaubt mehr daran, daß diese Naturwissenschaftler die Wahrheit der Heiligen Schrift umgestoßen haben. Die Heilige Schrift wird wieder das Trostbuch und gewinnt ihre Autorität wieder. Hoffen wir, daß sie in Deutschland bald wieder in ihre volle Autorität eingesetzt wird. Vorderhand ist es noch nicht so weit. Diese gebrochene Stellung zur Heiligen Schrift hat drüben einen Unionismus erzeugt, der geradezu ins Wilde zu schießen droht. Die Gedankfeiern des Marburger Religionsgesprächs zu Marburg 1929 und der Augsburgerischen Konfession zu Augsburg im Juni 1930 seitens der Unierten

standen voll und ganz unter dem Zeichen der Union. Die Reformierten feierten mit und wurden als volle Glaubensbrüder behandelt, als ob die alten Lehرداریenzen nichts mehr zu bedeuten hätten. Man fühlte nicht den „andern Geist“, wie Luther ihn spürte zu Marburg Anno 1529. Man fühlte sich im Gewissen gebunden, zusammenzustehen zur gemeinsamen Arbeit. Das Gewissen und die gemeinsame Arbeit stand diesen Christen höher als die Treue gegen das klare Wort Gottes. Es ist ja recht menschlich, daß man die stärkende Gemeinschaft aller Gläubigen sucht im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, den Unglauben; aber es bleibt ein schwerer Mangel des Glaubens, wenn man solche Gemeinschaft höher schätzt als die Treue gegen Gottes Wort. Es machte einen peinlichen Eindruck, als man beim Verlesen der Augsburgerischen Konfession solche Stellen überging, in denen das Bekenntnis zeugt gegen die falsche Lehre der Reformierten. Solche Stellung schließt in sich oder führt doch zur Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort und Wahrheit. So war die Feier der Augsburgerischen Konfession seitens der Unierten eine innere Unwahrheit, deren man sich leider nicht bewußt wurde. Ja, selbst von einer gewissen Gemeinschaft mit der Römischen Kirche träumt man in gewissen Kreisen, indem man denkt, solche Gemeinschaft könne wirklich werden, wenn die Katholiken die Geistesgaben Luthers und die Evangelischen dessen Einseitigkeit anerkennen würden. Einerseits ist dieser Traum so naiv, andererseits verrät er eine solche Unkenntnis des Papismus, daß man sich billig wundern muß. Solcher Plan muß zur Verleugnung des Evangeliums führen. Darum war es nur recht, wenn Prof. Girsch in Göttingen sagte: „Man kann sich nur wundern, daß ernste Männer an solche Träume ihre Zeit verschwenden und ganz vergessen, daß zwischen der Papstkirche und der Reformatorischen Kirche die Wahrheit steht.“ Wir freuen uns über diese Worte, die von einem der leitenden Männer in der amerikanisch-lutherischen Kirche geschrieben sind, und hoffen, daß sie sowohl hien wie drüben gelesen und beachtet werden. A.

Difficulties for Rome. — While in the eyes of the superficial observer Rome's power is daily growing, the path of the Pope is more rocky than many of his adherents are aware of. In Italy the conflict between Mussolini and Pius XI is continuing, and we can well believe the statement that the Pope is losing a good deal of sleep over the situation. In Spain large sections of the populace hitherto apathetic are awaking to the realization of how they have been mulcted in the past by a tyrannical hierarchy. In Lithuania, the majority of whose citizens are Catholics, the papal nuncio was recalled just in time, it seems, to avoid being expelled by the government. In Mexico two states have begun opposing Catholic influence by strong measures, which are described in the *Commonweal* as outright persecution. With regard to the debate between Mussolini and the Pope the *Christian Century* correctly remarks that for the outsider it has the value of showing the real intentions and purposes of the Papacy, namely, its desire to rule. Since the Pope sent his last encyclical secretly by special messenger to Paris and to London before having it telegraphed to all parts of the world, the last-mentioned paper facetiously remarks that "to enjoy real liberty, it would seem the Pope had better give up his sovereignty and move to London; but then, in Lon-

don everybody else has liberty, too, and that is not what he wants." It is partly through such means that God frustrates the high, antichristian designs of the Papacy.

A.

Good Testimony on Close Communion. — In the question box of the *Lutheran Standard* of July 4 the question is answered, Why do the Lutherans practise close Communion? The following reasons are given and are expatiated on: 1. True charity demands it. 2. The self-examination required by Scripture, 1 Cor. 11, 28, demands it. 3. Our churchly arrangements preparatory to the Sacrament also require it. 4. Fidelity to the truth demands it. 5. Consistency demands it. 6. Good order and proper discipline require it. While these reasons do not all lie on the same plane, they are all valid.

A.

The Revised Version Fifty Years Old. — On May 17 of this year fifty years had passed since in England the revised English New Testament was issued. On May 20, 1881, it appeared in the United States. The *Presbyterian* recalls that the *Chicago Tribune* and the *Chicago Times* had the entire text telegraphed to them from New York, "constituting by manifold the longest dispatch over the wires up to that time." In 1901 the American Standard Revised Version was given the public, containing the preferences of the American revisers. Concerning the present status of the American Revised Version, the copyright of which has been held by Thomas Nelson & Sons, the *Presbyterian*, in speaking of the American Standard Bible Committee, says: "This American Standard Bible Committee has been appointed by the International Council of Religious Education in consequence of an agreement with Thomas Nelson & Sons when the Council took over the original copyright in 1929 and renewed it with a view to maintaining a uniform text." While the King James Version remains firmly entrenched in the affections of the people and, on the other hand, the revised version is not free from blemishes, the latter is a valuable aid in ascertaining the meaning of the original.

A.

Stand der deutschen Missionen im Jahre 1930. Die folgende Zusammenstellung, die sich in den „Allgemeinen Missionsnachrichten“ findet, wird unsere Leser interessieren: „Die neuesten Zahlen über die deutsche Mission, die das Jahrbuch (1931) der Missionskonferenzen bringt, zeigen, daß Ende 1929 1,400 deutsche Missionsleute auf 547 Hauptstationen arbeiten. Ihnen stehen 9,748 besoldete eingeborne Missionskräfte zur Seite; sie betreuen 990,583 Heidenchristen, zu denen 53,811 Taufbewerber kommen. In 3,472 niederen und 110 höheren Schulen werden 211,799 Schüler unterrichtet. 29 Krankenhäuser werden von der deutschen Mission unterhalten. Diese große Arbeit ruht auf einer verhältnismäßig sehr kleinen finanziellen Basis. 7,042,904 RM. an Missionsgaben kamen aus Deutschland; dazu kamen noch nicht ganz anderthalb Millionen Reichsmark aus dem Ausland und nicht ganz zwei Millionen aus den heidenchristlichen Gemeinden und Kirchen. Danach ist in diesem Jahre die Zahl der Missionsleute um 99 gewachsen, die der eingebornen Missionskräfte um 688, die der eingebornen Christen um rund 43,000. Beträchtlich ist auch die Steigerung der höheren Schulen, um 26. Die Missionsgaben stiegen ungefähr um 700,000 RM. Aber nach den neuesten Nachrichten scheinen die Missionsgaben im Jahre 1930 bei einigen Gesellschaften zurückgegangen

zu sein, und bei den meisten erreichen sie lange nicht die Höhe des notwendigen Bedarfs, so daß eine ganze Reihe von Gesellschaften von großen Defiziten berichten muß. Angesichts der großen Missionsmöglichkeiten auf vielen Feldern und der Aufgaben, die die deutsche Mission in der grundlegenden Zeit für die Eingebornenkirchen gerade jetzt zu erfüllen hat, wäre es katastrophal, wenn die Missionsgaben auf die Dauer nicht Schritt hielten. Es kann nicht genug betont werden, daß unser Dienst auf dem Missionsfeld keine beliebige Bohlheit ist, bei der es letzten Endes gleichgültig wäre, ob wir sie draußen oder in Deutschland den Bedürftigen erweisen, sondern es fallen draußen jetzt Entscheidungen für oder gegen das Christentum, die ihre Folgen für die Christenheit der gesamten Welt haben werden. Es geht wirklich um unsere eigenste Sache." A.

The "Lutheran" Taken to Task on the Nature of True Prayer.

In the *Theologische Quartalschrift* of July, 1931, the managing editor, Prof. J. P. Meyer, discusses certain utterances of the *Lutheran*, submitting comments which deserve being given wider publicity. Taking as his title "Humanity Seeks Higher Power's Aid," our colleague and brother writes:

"The question is raised by the *Lutheran*: 'Does one surrender his convictions when he joins in adoration of God and petitions Him with those not at one with him in the faith?' The question is introduced by a paragraph the burden of which is contained in the following sentences: 'The Synod of Wisconsin agrees with the Missouri Synod that prayer is an "act of confession," in which they can join only with those who agree with them as to the doctrines of the Christian religion. To pray to God in a company to which Jews, "sectarians," and even unbelievers belong they hold to amount to an admission that one's own distinctive convictions are not of decisive importance.' The *Lutheran* evidently does not share our convictions, although he gives us credit for our consistency of practise and cannot refrain from expressing his respect for our 'tenacity of purpose.'

"In justification of his deviating views, so it would appear, the *Lutheran* adds the paragraph the title of which we have placed at the beginning of this note. Here are the *Lutheran's* words: 'On the night during which Charles Lindbergh winged his solitary way across the Atlantic Ocean, there was a prize-fight in "Boyle's Thirty Acres" near New York City. The papers of the next day head-lined the story that the referee of that occasion called upon the thousands of "hard-boiled fight fans" to pray to their God that the aviator might reach his goal. We read about it in Montreal, Canada. We do not suppose any member of the Wisconsin Synod took part in that unique minute of silent prayer. But suppose he had, would he have compromised his faith because of the mixed company in which he stood? Of course, the illustration cited is extreme. We use it because it proves the existence among humans of a willingness easily excited to ask the Supreme Being, "the only God they knew," for what at the moment they want. We have not the slightest expectation of being at a prize-fight, but at any crisis we are fairly certain we would stand and pray with a company of fellow-men in a time of common danger or in behalf of a common cause. It would be our own prayer to our own God. We have every confidence in His

ability to discern the thoughts and impulses of our heart and of each human soul that prayed. The domain of prayer is greater in area than the inclosure of any group of Christians or of all Christians put together. Humanity feels this. Whenever a group of men and women are associated for a good purpose, for a great moral improvement, for a really unselfish activity, there will be a tendency to engage in prayer. If devout persons are among them, they will propose prayer. Only from those that have by rationalism stifled their natural feeling of dependence on that unseen Sovereign from whom humanity instinctively expects goodness will opposition to such a proposal arise. We are not surprised to learn that the American Legion includes appeals to God in its ritual. Assuming that the objectives are right, we see no reason why Lutheran ex-soldiers should not lend their faith to carry the pleas to God. But the society must be a right society, and its purposes must not be in opposition to the good and gracious will of God as Jesus Christ has revealed and sponsored that will.

"The deplorable thing about this paragraph is not the failure to make the simple logical distinction between joint prayer and simultaneous prayer together with people of a different faith. From the fact that no valid objection to the latter can be raised, — we may pray as individuals in every place and in any company, — no inference can be drawn as to the propriety of the former. The deplorable thing is that the *Lutheran* apparently regards humanity's impulse to seek the aid of a Higher Power as genuine prayer. It may be a weak effort, it may require the additional impetus of a Lutheran's faith to carry the somewhat feeble pleas of humanity heavenward before the throne of God; but, aside from the question of inherent vigor and considered solely in their proper nature, all appeals of humanity to a Supreme Being must be regarded as God-pleasing acts, as God-pleasing expressions of a God-pleasing soul life. Does the *Lutheran* not know, *e. g.*, that the Jews, by rejecting the Son, reject the Father also? How, then, can they offer real prayer? Does he not realize that all religion of natural man is enmity against God? Natural man's prayers are an abomination before God. The things which the Gentiles sacrifice they sacrifice to devils, and joining with 'humanity' in their sacrifices leads us inevitably into the fellowship with devils. Joint prayer with 'humanity,' far from being commendable, is not even a harmless thing, but something against which Paul warned in the strongest language he could command.

"It is indeed deplorable to find a Lutheran church-paper confusing natural devoutness and the natural religious emotion of feeling dependent on a Higher Power with true prayer, arising out of a believing heart, reconciled to God through the vicarious sacrifice of Jesus. — May we, by a stretch of charity, assume that in this case worthy Homer was nodding?"

A.

From the United Danish Evangelical Lutheran Church. — At the recent convention of this church-body, held at Blair, Nebr., a resolution was adopted, so the *News Bulletin* of the N. L. C. informs us, which gives evidence of fervent zeal in a certain direction. The resolution reads: "Resolved that the sanctuary be zealously safeguarded against the invasion

of any form of sacrilege, such as pageants, plays, or any other kind of theatrical performances before the consecrated place and be kept pure and intact for the purpose for which it was dedicated and that the house of God be not blasphemed; that wherever conditions seem to warrant such entertainment, the nature of the same be critically analyzed beforehand, conducted under strict supervision, and presented in the proper place, that the ministry of the Gospel be not blamed." While we are in complete sympathy with the purpose of this resolution, we feel that there is a danger of honoring the "consecrated place" rather than that which renders and keeps it consecrated, the preaching of the pure Word of God. What is more important than barring amusements from our house of worship is the effort to keep our teaching unadulterated. What is the use of observing the outward forms of sanctity when the message has become polluted?

A.

Southern Baptists Still Forging Ahead. — While some church-bodies are at a standstill in point of numerical growth and others even are compelled to announce retrogression, Southern Baptists are gaining ground. The denomination was assembled at Birmingham, Ala., May 16 to 21, almost 10,000 delegates being present, and it was announced that at the end of 1930 the denomination had 79,633 more members than at the end of 1929. The total membership of this church-body now is 3,850,279. From the foreign fields reports come, showing that 14,415 persons were baptized. Strange to say, 5,000 of these accessions are credited to Roumania. To all who know the work and the views of Baptists, it will not be a surprise to learn that the convention declared Prohibition to be the most burning question with which the churches have to deal to-day. The growth of the denomination undoubtedly can to a great extent be attributed to the fact that this church-body still stands for something definite, and it is not so badly infected with Modernism as some other denominations.

A.

II. Ausland.

Ein berechtigter Protest. Wie das „Ev. Deutschland“ mitteilt, hat im Juni dieses Jahres der Berliner Vorortverband der Evangelischen Frauenhilfe, dem achtzehntausend Mitglieder angehören, den folgenden Beschluß einstimmig angenommen: „Der Sturmlauf gegen den Paragraphen 218 R. St. G. hat das Ziel, die Vernichtung keimenden Lebens grundsätzlich und für jeden Fall straffrei zu machen. In ihm offenbart sich das Streben der Menschheit, überpersönliche Lebensgesetze für sich nicht mehr als bindend anzuerkennen. Wir vertwerfen eine Lebensauffassung, wie sie in dem Schlagwort zum Ausdruck kommt: 'Mein Körper gehört mir, und ich kann mit ihm machen, was ich will.' Wir lassen dem Arzt im Falle höchster Lebensgefahr für die Mutter einen seiner wissenschaftlichen und gewissenmäßigen Überzeugung entsprechenden Eingriff zu. Aber wir verlangen die unbedingte Aufrechterhaltung des Paragraphen 218 als Ausdruck des Bestehens einer Gottesordnung, deren sündhafte Verletzung die schwersten Schädigungen für das Leben des einzelnen wie des Volkes heraufführt.“ Dieser Beschluß macht der „Evangelischen Frauenhilfe“ Ehre und wird nicht wenig dazu beitragen, das sittliche Gewissen zu schärfen.

J. L. M.

Das neue Spanien und die evangelische Kirche. Der „Christl. Apologete“ berichtet: „Eine ganz neue Lage hat die Staatsumwälzung in Spanien für die evangelische Kirche geschaffen. Spanien war bisher das einzige Land in Europa, das keine Glaubensfreiheit gewährte. Artikel 11 der bisher geltenden Verfassung besagte: ‚Die katholische apostolisch-römische Religion ist die des Staates. Die Nation verpflichtet sich zur Unterstützung des Kultus und seiner Diener. Niemand wird in Spanien wegen seiner religiösen Meinungen noch wegen der Ausübung seines Kultus belästigt werden, vorbehaltlich der schuldigen Hochachtung vor der christlichen Moral.‘ Trotzdem werden keine andern öffentlichen Zeremonien noch Kundgebungen erlaubt sein.“ Das bedeutete u. a., daß die bescheidenen evangelischen Kirchengebäude keinen Turm und keine Glocken haben durften. Der Übertritt zur evangelischen Kirche war zwar erlaubt, zog in der Regel jedoch die schärfsten bürgerlichen und gesellschaftlichen Schädigungen, wohl gar die Dienstentlassung nach sich. Die Maurer, die keinen Weichtzettel vorweisen konnten, wurden nicht beschäftigt, die Landarbeiter, die nicht katholisch waren, wurden ohne Erbarmen von den Grundbesitzern entlassen, Eltern, die ihre Kinder in evangelische Schulen zu schicken wagten, wurden von ihren Brotherrn angezeigt. Gleichwohl haben diese Zustände es nicht hindern können, daß die Zahl der Evangelischen in Spanien auf 20,000 anwuchs, die in einem Kirchenbund, der 40 evangelische Gemeinden vereinigt, zusammengefaßt sind. Die provisorische Staatsverfassung hat nun die Glaubensfreiheit eingeführt. In ihrem Artikel 3 heißt es: ‚Die provisorische Regierung erklärt öffentlich, die Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit und Kultfreiheit respektieren zu wollen.“ Man kann verstehen, daß die Evangelischen in Spanien dies als einen Fortschritt von geschichtlicher Bedeutung empfinden und begrüßen. Freilich muß die Tatsache, daß es zum Niederbrennen von Kirchen und Klöstern durch zügellose Volkschaufen gekommen ist, sehr bedenklich stimmen. Es scheint, daß Moskau die Hand dabei im Spiele hat. Bisher spielte der Kommunismus in Spanien keine Rolle. Völlig abwegig ist es jedenfalls, wenn die Regierung die doch streng katholisch gesinnten Monarchisten für die Unruhen verantwortlich machen will. Im übrigen ist es schwer, vom Auslande her die Zusammenhänge ganz klar zu überschauen. Man wird der weiteren Entwicklung der Dinge mit Spannung entgegensehen dürfen.“

J. L. M.

Was das intelligente Japan liest. Wie der „Christl. Apologete“ mitteilt, befand sich unter den hundert Werken, die in einem Jahr aus dem Deutschen ins Japanische übersetzt wurden, nicht mehr als ein einziges religiöses Buch, und dies war die „Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempen. Dagegen wurden in demselben Jahr 23 Werke von Marxisten und Materialisten aus dem Deutschen ins Japanische hinübergengenommen. Das erklärt sich etwas, wenn man im Auge behält, daß sich in Japan aus den 75 Millionen Einwohnern nur eine halbe Million zum Christentum bekennt. In der japanischen Hauptstadt Tokio, die eine Gesamtbevölkerung von 2,218,400 hat, gibt es nur 115 Kirchen nebst 262 christlichen Bethäusern; dagegen befinden sich in dieser Großstadt 1,082 buddhistische Tempel. Das Verlangen nach antichristlichen Büchern findet hiernach seine Erklärung.

J. L. M.

Book Review. — Literatur.

The Apocrypha. (*The Library of Living Classics.*) Edited by *Manuel Komroff* and *Lincoln MacVeagh*. The Dial Press, New York. Longmans, Green & Co. (Canadian Agents), Toronto. 350 pages, 6½×9½. Price, \$4.00.

This is a very well printed and well-bound English edition of the Apocrypha contained in Luther's German Bible and in the English Authorized Version of 1611: Tobit, Judith, the additions to the Book of Esther, The Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus (or the Wisdom of Jesus, the Son of Sirach), Baruch, the additions to Daniel (The Story of the Three Holy Children, The History of Susanna, The History of the Destruction of Bel and the Dragon), The Prayer of Manasses, the First and the Second Book of the Maccabees, and the two books of Esdras, which were not translated by Luther. The publishers' announcement contains some strange sentences. They say: "This addition to *The Library of Living Classics* was seen to be inevitable from the time the *Library* was thought of . . . *The Apocrypha* is one of the most readable and remarkable of all the great classics of the world. . . . This edition, like that of Herodotus, Zarathustra, The Great Fables, and other volumes of *The Library of Living Classics*, fills a definite gap in present-day publishing." Not only all Lutheran readers, but also many theologians and Christians in other churches will take exception to these statements. But even more so when they read the following: "As *The Apocrypha* is considered by the majority of Christians to be divinely inspired, the editor has not tampered at all with the text, which follows strictly the King James Version." It is a well-known fact that only the Roman Catholic Church considers the Apocrypha inspired, and their reason for doing so is the fact that they need the Apocrypha in order to prove their wrong doctrines of justification by works, the prayer for the dead, the beneficial use of incense, etc. It may be said, however, that the High Church, or Ritualistic, section of the Episcopal Church shows its Romanistic leanings also in its position over against the Apocrypha. The Society for the Propagation of Christian Knowledge (S. P. C. K.) in England published them some years ago with the announcement, "Why Use an Incomplete Bible?" and one of the outstanding bishops of the Episcopal Church in the United States, the late Bishop Tuttle of St. Louis, wrote: "I am heartily in sympathy with the excellent and worthy effort being made by the I. S. A. [International Society of the Apocrypha] to make the world better acquainted with the real treasures that lie hid in the Apocrypha."

Lately I have also noticed a tendency towards the Apocrypha in ultra-liberal circles. Kirsopp Lake of Harvard University, in his course on the English Bible, makes use of the Apocrypha in the same way in which he requires the reading of the canonical books of the Bible, and President Lowell, at the last commencement of Harvard University, preached the commencement sermon — if one really could call it a sermon — on a text from The Wisdom of Solomon. But these men do not accept any inspiration and therefore place the Apocrypha on the same plane as the books of the Bible, regarding them all as merely human writings. The Apocrypha, especially the two books of the Maccabees, contain indeed some important

historical matter, and all of them are part of the literature written by Jews in Palestine or Alexandria in the time between the closing of the Canon and the New Testament times. Therefore they will always interest the student of the Old Testament. But any one reading them must note at once the enormous difference between these human writings and the truly inspired books of the Old Testament. The present edition does not divide the books into chapters and verses, but simply into chapters and paragraphs. We may add that in former years it was indeed not easy to obtain an edition of the English Apocrypha; for in 1826 the English and Scottish Bible societies resolved to issue no edition of the Bible with the Apocrypha. But in late years the well-known Oxford Bibles also offer an edition with the Apocrypha. They also sell the Apocrypha separately, and the well-known publishing house of Baxter & Sons has published a very handy edition of the Greek and English Apocrypha in parallel columns.

L. FUEBRINGER.

Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Theodor Zahn. Band XVI: Der Brief des Jakobus. Ausgelegt von Lic. Fr. Hauck, Studienrat in Erlangen. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl. Leipzig. 243 Seiten und 4 Tafeln. Preis: Geheftet, M. 10.50; gebunden, M. 13.

Dies ist der neueste Band in dem großen Kommentar zum Neuen Testament von Zahn und andern positiv gerichteten Theologen der Gegenwart. Die Art und Weise der Behandlung ist dieselbe wie in den andern Bänden: fortlaufende gründliche Auslegung von Vers zu Vers und textkritische Erörterungen, sprachliche Untersuchungen, gelehrte Anmerkungen stehen unter dem Text. In der Einleitung behandelt der Verfasser die üblichen isagogischen Fragen. Über die Abfassungszeit sagt er: „Alles weist auf Verhältnisse, wie sie am besten für Palästina oder Syrien zutreffen, und auf eine Zeit, die kaum viel über 70 hinausliegen dürfte“ (S. 10). Dem stimmen wir zu. In bezug auf den Verfasser meint er, daß nicht der sogenannte jüngere Jakobus, der „Bruder“ oder Vetter des Herrn und spätere Vorsteher der Muttergemeinde zu Jerusalem, in Betracht komme, sondern „es ist mehr mit dem Fall zu rechnen, daß ein sonst unbekannter Jakobus das Schreiben verfaßt hat, wie in der Überschrift auch alle Andeutungen fehlen, daß der Verfasser Apostel, Herrnbruder oder Leiter der jerusalemischen Gemeinde sei“ (S. 28). Dieser Ansicht können wir nicht beipflichten, sondern sind der Überzeugung, daß sich die Abfassung durch den jüngeren Jakobus mit guten Gründen festhalten, wenn auch nicht evident beweisen läßt, weil eben die klaren und bestimmten Schriftausagen fehlen. Zahn, in seiner großen und gründlichen Einleitung in das Neue Testament, macht ganz mit Recht aufmerksam auf Parallelen in der Sprache des Jakobusbriefes und des Vorstehers beim Apostelkonzil, Act. 15, und sagt: „Es bleibt merkwürdig, daß dieses *χαίρειν*, Jak. 1, 1, abgesehen von dem Brief eines Heiden, Act. 23, 26, im Neuen Testament nur noch Act. 15, 23 sich findet, in einem Schreiben, welches auf Antrag des Jakobus von Jerusalem aus an die Heidenchristen Antiochiens, Syriens und Kilikiens erging“ (I, 85). In jedem Kommentar über den Jakobusbrief interessiert besonders die Auslegung von Kap. 2, 14—26; aber wir können nicht sagen, daß der Verfasser hier die Sache richtig getroffen hat. Er sagt zu V. 14: „Dabei tritt er [Jakobus] nicht einer Lehre von der seligmachenden Kraft des Glaubens gegenüber — denn der konnte er schwerlich den allgemeinen Vorwurf machen, daß sie keine Werke habe —, sondern

einer Überschätzung des Glaubens, die mit Vernachlässigung sittlich-frommen Tuns zusammengeht, will er gegenüberreten und ihr die gesunde Anschauung entgegenhalten: ohne Werke keine Rettung. Nicht also einem Satz: Der Glaube rettet, stellt er den Satz gegenüber: Die Werke retten, sondern die Werke will er als etwas unbedingt Notwendiges hinstellen, wenn es zur Rettung kommen soll. . . . Jakobus unterläßt es völlig, *κλεις* oder *εργα* näher zu bestimmen. Er behandelt beide Worte wie zwei völlig unmißverständliche, der Gemeinde geläufige Begriffe. Aus den folgenden Beispielen ergibt sich, daß ihm die *εργα*, die er für notwendig hält, Taten der Nächstenliebe und des Gehorsams gegen Gott sind. Daß die *εργα* irgendwie auf etliche bestimmte Äußerungen der Frömmigkeit eingeschränkt wären, wie es sich später andeutet, ist bei Jakobus nicht oder noch nicht wahrzunehmen: Ihm kommt es nur auf die grundsätzliche Herausstellung an, daß alle Frömmigkeit sich im Werk äußern muß. Man wird unter *κλεις* nichts anderes zu verstehen haben, als was eben die grundsätzliche Seelenstellung des Frommen ausmacht, das treue Festhalten an Gott und Christus. Es faßt die Seelenbeziehung des Frommen zu der göttlichen Macht ins Auge. Daß solchem Verbundensein mit Gott ein hoher Wert zukommt, hat Jakobus alsbald am Anfang seines Schreibens (1, 3 ff.) ausgesprochen. Hier will er nur das andere betonen, daß es nicht bei dem Innerlichen, der frommen Seelenbeziehung, sein Bewenden haben darf. Der Glaube als etwas Innerliches ist ihm notwendig etwas Ergänzungsbedürftiges, wenn er zur Rettung ausreichend sein soll" (S. 119. 120). Bei unsern alten Theologen, bei Preuß, „Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott“, S. 172 ff. (*Theological Monthly*, 9, 195), in „Lehre und Wehre“, 63, 433 ff., ist die Schwierigkeit richtig gelöst. Preuß sagt mit Berufung auf J. Gerhard und A. Hunnius: „Von der verborgenen Rechtfertigung handelt das ganze Neue Testament, der Brief an die Römer insonderheit, von der öffentlichen der Brief des Jakobus.“ Zu vergleichen ist namentlich auch die klare, treffliche Ausführung in D. F. Piepers „Dogmatik“, II, 654 ff.: „Die Rechtfertigung aus den Werken.“ Im einzelnen finden sich in Haucks Kommentar viele gute sprachliche und sachliche Bemerkungen, und Johns Gesamtcommentar ist und bleibt das gründlichste Kommentarwerk der Gegenwart zum Neuen Testament, das auch dem, der in dogmatischer Hinsicht Ausstellungen machen muß, in philologischer und historischer Hinsicht die schätzenswertesten Dienste leistet und im ganzen doch positiv gehalten ist.

A. Fürbringer.

Love in the New Testament. By James Moffatt, D. D., D. Litt., LL. D., Washburn Professor of Church History in Union Theological Seminary, New York. Richard R. Smith, Inc., New York. 1930. 333 pages, 6×8½. Price, \$3.00.

The appearance of a new book by Dr. James Moffatt, the Scotch scholar, now residing in New York, the translator of the Bible and editor of a commentary on the New Testament, not to mention numerous other writings of his, is always to be hailed as an important literary event. Of several things we can be sure before we open the book, *viz.*, that we shall find a well-written discourse, manifesting reverential treatment of the Scriptures, and that what is being said will bear witness to prodigious learning on the part of the author.

To give the reader an idea of the contents of this book, I shall first speak of its chief divisions. After a lengthy introduction, Part A treats of the teaching of Jesus in the synoptic gospels; Part B speaks of Paulin-

ism, Part C of the primitive Church (the writings of Peter, James, Jude, the pastoral epistles, Hebrews, and Acts), Part D of the "Johannine Interpretation," after which the author makes his exit with a conclusion of fourteen pages. Three indexes, pertaining, respectively, to subjects, authors, and passages referred to and discussed, are subjoined. Dr. Moffatt's object is to discuss everything in the New Testament that pertains to love. His procedure is to survey what the respective part of New Testament writings has to say, first, about the love of God to men, secondly, about the love of men or Christians to God, and thirdly, about the love Christians should entertain to one another. The various great statements having to do with the theme are looked at in their setting with due regard for all other exegetical considerations. The Greek words denoting love are carefully scrutinized. Here, then, we have, for instance, a discussion of the two great commandments which are the sum and substance of the whole Law, furthermore, of the great hymn of love, 1 Cor. 13, of the love feasts in the early Church, of the kiss of love in vogue in the first Christian congregations, of the grand passages in the writings of John speaking of the love of God for the world and almost paradoxically warning us not to love the world (world in the latter instance having a different meaning from that in the former set of passages, as Moffatt points out). There are in the book many illuminating sections, clearing up or making more vivid Bible-passages which every Bible student will like to hear discussed. At times one feels that the author has gone too far afield in bringing in illustrative material from sources other than the Biblical books and in dwelling on the ideas of pagan or unbelieving authors. Among the downright errors of the book are its evident disregard of the plenary inspiration of the Scriptures and its deference to certain negative teachings of modernistic higher criticism, such as the denial that Paul wrote the pastoral epistles and that the Apostle John is the author of the books bearing his name. In the section on Paulinism, where one would expect to find the doctrine of the substitutionary atonement outlined, this doctrine is not set forth with that clearness and joyous assurance which we should like to see. Moffatt says here (p. 139 f.): "In the apostle's theology the situation of men was desperate owing to sin. He assumes that man is in evil case, estranged from God; that even God cannot forgive sin without showing His moral integrity and that therefore Christ had to die, Christ, the Sinless. This is explicitly stated in a passage like Rom. 3, 21—26, where the apostle anticipates an objection to his Gospel of free forgiveness. The Law, it might be urged, at least took sin seriously and prevented any idea that God condoned iniquity. Paul retorts that his teaching about men being justified by faith was not open to any charge of laxity, as though God were now pleased to annul sin without more ado; Christ's sacrificial death showed His sentence upon sin, His condemnation of it in full force; it revealed for the first time God's real verdict upon it. And only thus could it be, as it was, a revelation of the loving favor of God to men who did not deserve it." All this is well said, but why does not the writer confess that Paul teaches the *satisfactio vicaria* of our blessed Savior?—I close this review with a few quotations of a lexicographical nature which students of the New Testament are interested in: "The fact is, these two terms [*philein* and *agapan*] had become practically synonymous in clas-

sical Greek about the time of Xenophon, although occasionally occasional distinctions were drawn between them. . . . In Hellenistic Greek the distinction had been gradually fading. Even in the Septuagint Jacob's love for Joseph is indifferently expressed by both verbs" (p. 45). "Whilst *agapan* was the ordinary term in the Christian vocabulary, its older synonym, *philein*, could still be employed for the sake of variety, as is plainly the case in John 21, 15—17. The interchange of the two verbs is so natural elsewhere that there is no reason to imagine any distinction between the two in the dialog between Jesus and Peter. Here *philein* and *agapan* are synonymous. It is forced and fanciful to infer any fine distinction between them here or elsewhere in the New Testament, as though, for example, *phileo* meant no more than 'be a friend to,' whereas *agapao* denoted the higher love of devotion." It is investigations of this kind which, in my opinion, constitute the chief value of the book.

W. ARNDT.

The Doctrines of Christianity. By *Paul L. Mellenbruch, Ph. D., S. M. T.*
Published by Fleming H. Revell Co., New York City. 257 pages,
5½×8.

The author of this portly volume is professor in the department of psychology at Wittenberg College, Springfield, O. The purpose of the book is to "set forth briefly, yet comprehensively, the entire system of Christian theology." It is, accordingly, an outline of doctrinal theology, and in the main a very good outline. The various points of doctrine are stated clearly and succinctly, and under each paragraph the Scripture-texts are printed out. On the great essential doctrines the author presents the orthodox Lutheran viewpoint, without slavish adherence to the traditional mode of presentation, on the one hand, and without, on the other, seeking notoriety through a meretricious up-to-dateness. Some points call for criticism. We doubt the correctness of deriving from 1 Pet. 4, 6, as a counterpart to the Descent, a preaching of the Gospel to the blessed in paradise (p. 80). The internal call of the Holy Spirit, as here presented (p. 107), seems liable to interpretations which will lead to *Schwärmerei*. A more serious defect is in the treatment of Justification, the limitation of that doctrine to subjective justification (p. 115 ff.). Unnecessary difficulties are presented in the treatment of Regeneration and Conversion, especially when it is stated that "Conversion is an act not necessarily complete or perfect at a given moment" (p. 125). When the author says that "man allows God to turn him from unbelief to faith," it is hardly a corrective to be told on the same page that "man has no initiative." The section on Predestination is controlled by the *intuitu* concept, which throws everything out of gear. Election is made practically identical with the universal plan of redemption. "God predestines to salvation, makes salvation a sure reality for, those who, He foresees, will not oppose the work of the Spirit, but will rather fulfil their part in the *ordo salutis*" (p. 138). "God determined to save those who would believe." In the discussion of Divorce (p. 193) 1 Cor. 7, 15 is interpreted as merely absolving the innocent party from the obligations of wedlock; "it does not declare permission to remarry." In the treatment of the cause of death (p. 200) the imputation of Adam's guilt is

omitted. An intermediate state of the souls of the dead is taught (pp. 202 to 205). The final conversion of the Jews before the return of Christ is supported by quoting Amos 9, 11, and reference is made to Acts 15, in spite of the fact that the opening words refer these prophecies not to the conversion of the Jews, but to the building of the New Testament Church (p. 206). The author looks forward to the "true Antichrist," to appear at the end of time. As to whether "the various Popes are the antichrists" and whether the final true Antichrist will appear in the latter days in the person of a Pope, the author is noncommittal (p. 207). The doctrine of the Lutheran Confessions, which identifies the Papacy with Antichrist is not referred to. If Dr. Mellenbruch in our opinion has erred in the Scriptural presentation of doctrine, it is not on account of a radically false attitude towards the Scriptures. Especially in view of the evasive stand taken by men in his own body, the United Lutheran Church, we were greatly pleased to read the unconditional statement: "The Bible does not merely contain, but actually is altogether the Word of God."

THEODORE GRAEBNER.

Procession of the Gods. By *Gaius Glenn Atkins, D. D., L. H. D.* Published by Richard R. Smith, Inc. New York. 577 pages, 5¼×8¾. Price, \$3.00.

The history and character of the world's chief religions is the subject of this fascinating volume. The religions of Egypt, Babylon, Persia, India, China, Greece, Rome, the Later Empire, and Germany as well as Moham-medanism, the Old Testament Religion, and Christianity are treated. Dr. Atkins is Professor of Homiletics in Auburn Theological Seminary. His vocabulary is rich, his style brilliant. Unfortunately the entire volume is written upon evolutionistic and naturalistic premises.

THEODORE GRAEBNER.

George Whitefield — the Awakener. A Modern Study of the Evangelical Revival. By *Albert D. Belden, B. D.,* Superintendent, "White-field's," London. With an introduction by the Right Hon. J. Ramsay MacDonald, P. C., M. P. Cokesbury Press, Nashville, Tenn. 302 pages, 9½×6. Illustrated. Price, \$3.00.

Of making many biographies there is no end in our day, and the great spiritual leaders of the past are also coming in for their share. The author of this volume had a special theme in mind, however, when he took up the writing of the life of George Whitefield (pronounced Whit-field), namely, Is the time ripe for a new evangelical revival?

He divides his material into four sections: Part I: Early Days; Part II: The Apostle of Two Worlds; Part III: The Revival in Flood; Part IV: The Awakener's Challenge. The first three parts trace in detail and with many valuable quotations from the sources the life and work of the great revivalist. We are given a good picture of Whitefield's childhood and youth, from his birth in a tavern, the Bell Inn at Gloucester, December 16, 1714, to his going to Oxford University at the age of eighteen, where he was thrown together with John and Charles Wesley and joined the famous Holy Club. After being admitted to holy orders in 1736, he began preaching, and almost at once to large audiences. He was the outstanding pul-

pit orator of his day practically from the outset of his career. The fervor behind his preaching throughout life may be described in his own words: "I sleep very little. Had I a thousand hands, I could employ them all. I want a thousand tongues to praise Him. He still works by me more and more." In 1738 he made his first voyage to America for the purpose of joining the Wesleys in conducting a mission in Georgia, visiting the Salzburgers, the Highlanders, and the Indians. He returned to England after several months in order to collect funds for the projected orphan house at Savannah, "America's oldest charity," the support and development of which became one of the great objects of his life. Back in England, denied the use of their pulpits by the majority of the Anglican clergy, Whitefield began his open-air meetings, preaching to thousands, sometimes to as high as sixty thousand people, at one gathering. "The singing of these vast audiences could be heard two miles off, and Whitefield's voice is said to have had a range of one mile." On the invitation of Ralph and Ebenezer Erskine he went to Scotland in 1741 and traveled through the country preaching. On his second tour through Scotland, the next year, the remarkable revival occurred on the braes of Cambuslang in Lanarkshire which shook the whole of Scotland. It was one of the most amazing fortnights of his eventful life. He preached to audiences that ranged from twenty to fifty thousand people, on one occasion with twelve ministers officiating and three thousand persons receiving the Sacrament. The historic breach between Whitefield and John Wesley took place in 1741, the former holding the extreme Calvinistic doctrine of predestination, the latter the Arminian view. Although a personal reconciliation was effected shortly afterwards, Whitefield's friends built for him the Tabernacle in Moorfields, London, "the spiritual hearth of his whole career." He made in all seven voyages to America, the last in 1769-70, from which he never returned. He died September 30, 1770, at Newport, Mass.

In the last section of his biography the author evaluates the work of Whitefield in evangelism, philanthropy, and education and discusses the evangelical revival in the light of to-day. This section is disappointing to a Lutheran Christian because the author is a Modernist. Some sentences taken at random will illustrate the point: "The bondage of the great evangelists (Whitefield, Wesley, *et al.*) to the letter of Scripture is evident throughout their story." "The appeal of the modern preacher must go behind the text of Scripture to the inherent reasonableness, within a definite and coherent philosophy of religious thought, of the sentiment involved in any particular text or passage." "These contributions of science . . . are absolute challenges . . . to the old conception of Scripture as infallible in its scientific information and its account of human origins."

W. G. POLACK.

Things Most Surely Believed. A Series of Sermons on the Apostles' Creed. By *Clarence Edward Macartney*. Cokesbury Press, Nashville, Tenn. 195 pages, 5×7¼. Price, \$1.50.

In view of the present tendency of many pulpits to ignore doctrine, it is a real pleasure to direct the attention of our readers to these twelve soundly evangelical sermons by the well-known pastor of the First Pres-

byterian Church, Pittsburgh. The contents and scope of these sermons are revealed in the following statements taken from the author's foreword: "Too often we who stand in the pulpit have neglected to declare unto the people the whole counsel of God and to explain according to the Scriptures the cardinal doctrines of the Christian faith. . . . If we are to have once more in our midst the joy and power of salvation, we must dig again the old wells of revealed truth." In these sermons Dr. Macartney practises what he preaches. He presents the old Gospel-truths in a very plain, but nevertheless interesting and convincing manner.

E. J. FRIEDRICH.

Music and Religion. Edited by *Stanley Armstrong Hunter*. Introduction by *Clarence Dickinson*. 231 pages, 7½×5. The Abingdon Press. Price, \$1.75.

Dr. Hunter, the editor, is a graduate of Princeton University, taught two years in the Ewing Christian College at Allahabad, India, and upon his return graduated from Union Theological Seminary. He was for several years in the pastorate of Presbyterian churches in the East and for a period was editor of the *Presbyterian Banner*. Since 1924 he has been pastor of St. John's Presbyterian Church, Berkeley, Cal. The book is the result of his desire to learn from ministers of various denominations the value they place on music as an element in worship. A group of distinguished ministers responded to his invitation to preach on the general theme at a musical service, and their sermons are assembled here. The contributions reveal a wide-spread desire on the part of ministers to make the best use of music for the purpose of religion. Among the authors we find such names as Henry van Dyke, Lynn Harold Hough, Lloyd Cassel Douglas, and Robert Elliott Brown. The Lutheran view is not represented in the volume, but the stress is laid on the use of the Church's best hymn treasures. The editor says in his preface: "It is hoped that this book will make worshipers and ministers more deeply appreciative of the heritage of our best hymns and more eager to improve congregational singing, which is sadly neglected in our land. 'How any one can hope for artistic worship in which there is the singing of jig-tune hymns is past understanding,' exclaims Bernard Iddings Bell in his chapter on 'The Art of Worship,' in *Beyond Agnosticism*. He adds: 'One of the first steps in the restoration of worship will be large bonfires of trashy hymnals.'"

W. G. POLACK.

Please Take Notice.

Kindly consult the address label on this paper to ascertain whether your subscription has expired or will soon expire. "Sept 31" on the label means that your subscription has expired. Please pay your agent or the Publisher promptly in order to avoid interruption of service. It takes about two weeks before the address label can show change of address or acknowledgment of remittance.

When paying your subscription, please mention name of publication desired and exact name and address (both old and new, if change of address is requested).

CONCORDIA PUBLISHING HOUSE, St. Louis, Mo.